Orbis Biblicus et Orientalis 119

Thomas M. Krapf

Die Priesterschrift und die vorexilische Zeit

Yehezkel Kaufmanns vernachlässigter Beitrag zur Geschichte der biblischen Religion

Universitätsverlag Freiburg Schweiz
Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Krapf, Thomas:
Die Priesterschrift und die vorexilische Zeit: Yehezkel Kaufmanns vernachlässigter Beitrag zur Geschichte der biblischen Religion / von Thomas M. Krapf. – Freiburg, Schweiz: Univ.-Verl.; Vandenhoeck und Ruprecht, 1992
(Orbis biblicus et orientalis; 119)
ISBN 3-525-53753-0 (Vandenhoeck und Ruprecht)
ISBN 3-7278-0815-2 (Univ.-Verl.)
NE: GT

Die Druckvorlagen wurden vom Herausgeber
als reprofertige Dokumente zur Verfügung gestellt

Paulusdruckerei Freiburg Schweiz

ISBN 3-7278-0815-2 (Universitätsverlag)
ISBN 3-525-53753-0 (Vandenhoeck & Ruprecht)

Meinen Eltern

INHALT

HAUPTTEIL I

DIE DATIERUNG DER PRIESTERSCHRIFT (P): THEOLOGISCHE KOMPLIKATIONEN EINER HISTORISCHEN FRAGESTELLUNG UND DIE HINTERGRÜNDE EINES DEFIZITES IN DER EXEGETISCHEN DISKUSSION

HAUPTTEIL II

DER BIBLISCHE MONOTHEISMUS UND DAS BIBLISCHE PRIESTERTUM IN DER SICHT YEHEZKEL KAUFMANNS

H A U P T T E I L III

FORSCHUNGSGESCHICHTLICHE AUSWIRKUNGEN VON YEHEZKEL KAUFMANNS INTERPRETATION DER PRIESTERSCHRIFT (P)

VORWORT

Die vorliegende Arbeit wurde im Wintersemester 1990/91 von der Kirchlichen Hochschule Berlin als Inauguraldissertation angenommen. Vor der Drucklegung ist sie geringfügig überarbeitet worden, wobei im ersten Hauptteil einige neuere Titel berücksichtigt werden konnten.

In weiten Kreisen gilt Yehezkel Kaufmann als wichtigster jüdischer Bibelwissenschaftler des zwanzigsten Jahrhunderts. Dagegen ist sein Werk vor allem unter Exegeten des deutschen Sprachraums weitgehend unbekannt. In der dortigen Einleitungswissenschaft wird seine vorexilische Datierung der Priesterschrift als Kuriosum oder als Sondermeinung gehandelt. Wird im folgenden die gemiedene Auseinandersetzung mit Yehezkel Kaufmanns Beitrag zur Interpretation der priesterschriftlichen Literatur als methodisches Defizit kritisiert, so wurde ich mir dieses Mangels erst bewußt,[1] als ich versuchte, bei Professor Peter Welten mit einer Studie zur Kultzentralisierung zu promovieren. Dabei empfand ich im Stadium der Literatursichtung, nämlich beim Bemühen, Menahem Harans Arbeiten für die Kultzentralisierungsthematik auszuwerten, wie problematisch das Übergehen von Yehezkel Kaufmanns Ansatz für die gesamte Pentateuchdiskussion ist. Wie wohl jeder verantwortungsbewußte Doktorvater wollte Professor Welten ungern einem Themawechsel zustimmen. Dennoch stand er zum Ergebnis unserer Diskussionen: Ein nur marginales Eingehen auf die Sicht Kaufmanns und der von ihm beeinflussten Exegeten, wonach die Priesterschrift vorexilisch sei, wäre nicht sinnvoll gewesen. Weder die Fundierung dieser Position noch deren forschungsgeschichtliche Voraussetzungen konnten in der deutschen Fachdiskussion als bekannt vorausgesetzt werden. So schien es nicht möglich, sie im konkreten Kontext der Kultzentralisierung ins Gespräch zu bringen. Es entstand der Plan, Yehezkel Kaufmanns Beitrag zur Geschichte der biblischen Religion — nämlich seinen Monotheismusbegriff sowie seine Interpretation der Priesterschrift — zum Thema einer eigenen Studie zu machen.

Obgleich ich die von Kaufmann in den dreißiger Jahren entwickelte Sichtweise nicht ohne wesentliche Modifikationen übernehmen kann, scheint es mir wesentlich, sie zur Kenntnis zu nehmen, um die Voraussetzungen zu verstehen, mit denen die von Kaufmann beeinflussten Forscher heute arbeiten. Die vorliegende Monographie ist der Versuch, jene Aspekte von Kaufmanns Beitrag zum Verständnis der Geschichte der biblischen Religion, die auch drei Jahrzehnte nach seinem Ableben noch aktuell sind, vor allem der exegetische Fachwelt des deutschen Sprachraums, wo Kaufmanns Werk in den meisten Fällen gar nicht oder allenfalls bibliographisch zur Kenntnis genommen wird, vorzustellen.

---

[1] Meine forschungsgeschichtliche Sozialisierung ist in einer kurzen Miszelle über eine deuteronomische Thematik dokumentiert, in der die Priesterschrift en passant und ohne die geringste Anfechtung mit der nachexilischen Zeit in Verbindung gebracht wird: Krapf, Th.,"Traditionsgeschichtliches zur deuteronomischen Fremdling-Waise-Witwe-Formel", *VT* 34(1984)87-91.

Im ersten Teil der Arbeit werden die Umstände thematisiert, die dazu geführt haben, daß Yehezkel Kaufmanns Ansatz in weiten Kreisen der Fachwelt übergangen und oft verkannt worden ist. Im zweiten Teil werden Kaufmanns Interpretation der Priesterschrift sowie sein Monotheismusbegriff dargestellt, die eng miteinander zusammenhängen. Um abschließend die Relevanz von Kaufmanns vorexilischer Datierung der Priesterschrift für die gegenwärtige Forschung zu verdeutlichen, werden im dritten Teil Beiträge zeitgenössischer Forscher skizziert, die Kaufmanns Interpretation der Priesterschrift übernommen haben.

Als Exeget arbeitet Yehezkel Kaufmann historisch-kritisch. Bei der Beschäftigung mit seinem Beitrag zur Geschichte der biblischen Religion und mit seinem literarischen Lebenswerk insgesamt wurde mir allerdings deutlich, wie sehr dessen geistesgeschichtliche Voraussetzungen sowie damit zusammenhängende methodische Aspekte Religionshistorikern Schwierigkeiten bereiten müssen, die ausschließlich in der historisch-kritischen Exegese der westeuropäischen Tradition geschult sind. Obgleich ich selbst Vorbehalte gegenüber Kaufmanns Methodik habe, halte ich sie bei aller notwendigen kritischen Distanz für nachvollziehbar, sofern ihre biographischen Vorraussetzungen berücksichtigt werden. Da jedoch noch keine Intellektualbiographie Kaufmanns vorlag, entstand bei der Auswertung seines literarischen Nachlasses eine kurze Monographie.[2] Sie enthält die Diskussion der methodischen Aspekte von Kaufmanns Interpretation der Priesterschrift, die sich in den Duktus der vorliegenden Arbeit nicht hätte sinnvoll integrieren lassen.

Zur nachfolgenden Arbeit sei schließlich auf einen terminologischen Aspekt hingewiesen: Die Bezeichnung *Hebräische Bibel* wird für jenes Textkorpus verwendet, welches als das *Alte Testament* bekannt ist. Letzterer Ausdruck wird wegen seiner substitutionstheologischen Bedeutung vermieden. Obgleich in dieser Arbeit keine textkritischen Fragen zur Diskussion stehen, sei betont, daß mit der Wahl des Terminus *Hebräische Bibel* keine apriorische Abwertung oder gar Ablehnung des Septuagintatextes impliziert wird.

Die vorliegende Monographie wäre nicht zustande gekommen ohne das positive Eingehen Professor Peter Weltens auf meine ersten unsicheren Vorüberlegungen und ohne das ermutigende Interesse, mit dem er dieses Projekt von Anfang an begleitet hat. Seine Toleranz, mich immer wieder meine eigenen Wege gehen zu lassen, nachdem wir uns geeinigt hatten, daß wir uneinig geblieben waren, ist nach meinem Eindruck eine in der Doktorvaterzunft nicht selbstverständliche Stärke. Sie war für das Gelingen der Arbeit unverzichtbar. Auch verdanke ich Professor Peter Welten viele wertvolle inhaltliche Anregungen, die er in intensiven, anstrengenden Marathonsitzungen beigetragen hat, die zwar regelmäßig, wegen der geographischen Entfernung jedoch nur in größeren Intervallen stattfinden konnten.

---

[2] Krapf, Th., *Yehezkel Kaufmann. Ein Lebens— und Erkenntnisweg zur Theologie der Hebräischen Bibel, Studien zu Kirche und Israel* 11(Berlin, Institut Kirche und Judentum 1990); im folgenden mit "Krapf,..." zitiert.

Unter ähnlichen Gesichtspunkten danke ich dem Herausgeber, Professor Othmar Keel, für die Aufnahme der Arbeit in die Reihe *Orbis Biblicus et Orientalis*. Auch seine Toleranz verdient hervorgehoben zu werden, nachdem Herausgeber anderer Reihen den zweiten und dritten Hauptteil unverändert übernehmen wollten, indessen darauf bestanden, den ersten Hauptteil zur Forschungsgeschichte einer dubiosen Zensur zu unterziehen. Bisweilen war offenbar, daß manche von ihnen sich in ihrer moralisch hinterfragten Autorität als Leute vom Fach gekränkt fühlten. Denn insofern sie sich zu inhaltlichen Erklärungen ihrer Zensurangebote herbeiließen, war eindeutig, daß sie sich nicht an methodischen Mängeln störten, sondern der geäußerten Meinung kein Gehör zugestehen wollten. Nach diesen ernüchternden Erfahrungen gilt Professor Keel mein besonderer Dank für die Gelegenheit, meine Darstellung zu publizieren und sie einer Kritik auszusetzen, deren methodische Stichhaltigkeit öffentlich überprüfbar ist.

Dank der Möglichkeit, seit Oktober 1985 an der Hebräischen Universität zu forschen, hatte ich ideale Voraussetzungen für mein Projekt. Hier lernte ich in Lehrveranstaltungen und in zahlreichen Gesprächen mit Professor Moshe Greenberg, Professor Moshe Weinfeld, Professor Avi Hurvitz, Dr. Israel Knohl u.a. verschiedene Aspekte von Yehezkel Kaufmanns Ansatz kennen. Vor allem verdanke ich wichtige Anregungen und Möglichkeiten Professor Menahem Haran, mit dem ich meine Arbeit regelmäßig besprechen konnte. Alle Genannten haben ihre Zeit großzügig zur Verfügung gestellt. Der Austausch mit ihnen war für das Entstehen der Arbeit wesentlich.

Ohne finanzielle Unterstützung wäre es mir nicht möglich gewesen, an der Hebräischen Universität Kaufmanns Beitrag zur Geschichte der biblischen Religion zu erforschen. Dafür danke ich der *Abteilung Kultur und Bildung des Israelischen Außenministeriums*, dem kanadischen *Lady Davis Fellowship Trust* sowie der Heidelberger *Hermann Maas-Stiftung*. Ferner danke ich meinen Eltern, Martin und Hilde Krapf, die immer wieder in großzügiger Weise halfen, langstreckige finanzielle Engpässe zu überbrücken. U.a. ermöglichten sie mir die Anschaffung der kostspieligen Ausrüstung zur elekronischen Textverarbeitung, ohne die das Projekt sicher nicht zu Ende geführt worden wäre. Bevor ich jedoch selbst in den Besitz der nötigen Apparate kam, fand Frau Judith Abraham von der Hebräischen Universität wiederholt originelle Lösungen, um mir trotz widriger administrativer Gegebenheiten uneingeschränkten Zugang zu einem Textverarbeitungssystem der Universität zu verschaffen. Herrn Oron Joffe verdanke ich die unerläßlichen Weihen der Informatik, die er mir im Lauf der Jahre mit viel freundschaftlichem Verständnis und mit unermüdlicher Geduld vermittelte. Ich danke ihm, Frau Ronit Shamgar, Herrn Galen Marquis, Dr. David Satran sowie Professor Etienne Nodet, O.P. für ihre Unterstützung, ohne die der Laser Druck des Manuskriptes nicht gelungen wäre.

Mit seinem breiten Angebot von Bibliotheken bot mir Jerusalem ideale Voraussetzungen, um das weit verstreute Material zu finden, das bearbeitet oder zumindest eingesehen werden mußte. Hier seien nur die wichtig-

sten genannt: Der *Ecole Biblique et Archéologique Française* danke ich für die Möglichkeit, ihre einzigartige exegetische Präsenzbibliothek — der Superlativ scheint zumindest in Jerusalem angebracht — uneingeschränkt benützen zu können. Ohne diese Großzügigkeit wäre mir die zu bearbeitende Literatur weitgehend unzugänglich gewesen. Ebenso unentbehrlich war die *Bibliothek der Hebräischen Universität* sowie der *Israelischen Nationalbibliothek,* in deren Archiv— und Manuskriptabteilung Kaufmanns literarischer Nachlaß verwahrt wird. Letzterer sowie Professor Menahem Haran, dem Nachlaßverwalter, danke ich für die freundliche Genehmigung, im Anhang dieser Arbeit einen Text von Kaufmann erneut abzudrucken.

Zahlreiche wertvolle Anregungen wurden auch von Gesprächspartnern in— und außerhalb Israels beigesteuert, von denen sich nicht alle hauptberuflich mit der Hebräischen Bibel beschäftigen: Professor Jean E. Halpérin, Dr. Josef Guggenheim, Dr. Jacov Guggenheim, Dr. Valentino Cottini sowie mein Vater. Letzterer leistete auch einen großen Beitrag zum Korrekturlesen. Diesbezüglich danke ich insbesondere meiner Schwester Veronika Krapf, die viel Zeit und Mühe in eine arbeitsintensive Manuskriptkorrektur investierte. Ebenso verdanke ich Frau Ulla Almagor, Herrn Wolfgang v.Abel sowie meinem Zweitkorrektor, Professor Rüdiger Liwak, wertvolle Korrekturen. Keine der Genannten sind für dennoch stehengebliebene Fehler verantwortlich.

Namhafte Druckkostenzuschüsse wurden von der Firma Marc Rich & Co. AG sowie von der Gesellschaft für Forschung und Internationale Kooperation auf dem Gebiet der Publizistik e.V. geleistet. Außerdem finanzierten sie die Herstellung des druckfertigen Manuskripts. Ich danke beiden für ihre großzügige Beteiligung.

Auf der menschlichen Ebene hat das Projekt in vielfacher Hinsicht Unterstützung erfahren, die hier im einzelnen nicht benannt werden kann. So ist manche gute Motivationshilfe von Menschen gekommen, die nicht vom Fach sind. In diesem Sinne soll zumindest der wichtige Beitrag meiner Frau nicht unerwähnt bleiben, die das Projekt über die Jahre mit viel Verständnis und Ermutigung begleitet hat. Schließlich sei die hilfreiche Anteilnahme meiner Eltern festgehalten. In Erinnerung an frühe Eindrükke, als sie das phantasiebegabte Potential meiner präliterarischen Existenz nutzten, um mein erstes Interesse an den narrativen Partien der Priesterschrift — sowie der weiteren biblischen Überlieferung — zu wekken, ist ihnen diese freilich trockene Verarbeitung des Vermittelten gewidmet.

Thomas M. Krapf — Jerusalem, im Dezember 1991

Zitation — Transkription — Querverweise in Anmerkungen

Bibliographische Abkürzungen

Die verwendeten bibliographischen Abkürzungen sind weitgehend Siegfried Schwertner, *Theologische Realenzyklopädie, Abkürzungsverzeichnis*, Berlin — New York, 1976 entnommen. Durch den Autor eingeführte bibliographische Abkürzungen sind unten, auf S. 319-323 aufgelistet.

Transkription hebräischer Termini

Hebräische Termini werden so authentisch wie möglich transkribiert, wobei ש mit "sh" wiedergegeben wird. Um jedoch eine Fülle von ungewohnten Transkriptionen zu vermeiden, wird auf weite Strecken und sofern dies sinnvoll erscheint, die Orthographie von biblischen Eigen— und Ortsnamen sowie von einigen hebräischen termini technici den im Register der *Neuen Jerusalemer Bibel (Einheitsübersetzung)* verzeichneten Transkriptionen angepaßt.

Querverweise in Anmerkungen

Jeder der drei Hauptteile hat einen eigenen jeweils durchnumerierten Anmerkungsapparat. Querweise auf Anmerkungen ohne Angabe der Seitenzahl beziehen sich auf Anmerkungen innerhalb des jeweiligen Apparates. Bei Verweisen auf Anmerkungen in anderen Hauptteilen werden außerdem Seitenzahlen genannt.

H A U P T T E I L I

DIE DATIERUNG DER PRIESTERSCHRIFT (P):

THEOLOGISCHE KOMPLIKATIONEN EINER HISTORISCHEN FRAGESTELLUNG UND DIE HINTERGRÜNDE EINES DEFIZITES IN DER EXEGETISCHEN DISKUSSION

Vorbemerkung

Es ist immer wieder erstaunlich, mit welcher unerschütterlichen Sicherheit die Mehrzahl der Exegeten die Priesterschrift (P) in die exilisch-nachexilische Zeit zu datieren vermag. Nicht weniger bemerkenswert sind jene bis zur Stunde noch nicht überwundenen Komplikationen, welche die Arbeiten von Yehezkel Kaufmann (1889-1963) sowie die Publikationen der von ihm beeinflußten Exegeten in der wissenschaftlichen Diskussion verursachen: Ihre Sicht, wonach P in seiner Gesamtheit vor dem Exil entstanden sei, scheint das anerkannte Bild von der Geschichte Israels und von der biblischen Literatur so radikal zu modifizieren, daß eine große Anzahl von Exegeten sich außerstande sieht, eine sachliche Diskussion über den Inhalt dieser außergewöhnlichen Position zu führen. Die Folge ist, daß die durch Kaufmanns Ansatz aufgeworfenen Fragen in der exegetischen Diskussion in äußerst unglücklicher Weise verkannt werden und danach nicht mehr zur Geltung kommen. Offensichtlich krankt der Gedankenaustausch mit den dem Kaufmannschen Ansatz verpflichteten Exegeten am Stil sowie an den Fehlinterpretationen seitens der anderen Diskussionsteilnehmer; nehmen doch die von Kaufmann beeinflußten Exegeten lebhaften Anteil an der Diskussion, die außerhalb ihrer eigenen Kreise stattfindet — wie es auch Kaufmanns eigene Gepflogenheit gewesen war. Es ist, als werde in verschiedenen Sprachen mit jeweils eigenen Denkkategorien diskutiert: Ist die eine Partei mit der Sprache und deren Paradigmata vertraut, in welcher die Gegenpartei denkt, beharrt jene mit Nachdruck darauf, daß ihre eigenen Denkkategorien allein die wahre Erkenntnis verbürgen — und das ohne kompetente Kenntnisse der abschätzig betrachteten Denkkategorien des Gegenüber.

Zweifelsohne entzieht der kaufmannsche Ansatz unumstritten geltenden Axiomata und traditionsreichen Prämissen theologischer und historischer Natur den Boden. Damit ist die Abneigung gegen die Positionen Kaufmanns und seiner Nachfolger psychologisch erklärbar; vertretbar ist sie überhaupt nicht, und sei es *nur* aus Gründen der methodischen Redlichkeit.

Spätestens nach Auschwitz läßt sich nicht mehr darüber streiten, daß eine ethisch vertretbare Theologie die hermeneutischen Prämissen ihrer Exegese der Hebräischen Bibel radikal revidieren muß.[1] Analog steht die historisch-kritisch arbeitende biblische Religionswissenschaft unter einem Sachzwang, den allerdings niemand mit der zeitgeschichtlichen Rea-

---

[1] Auf Grund dieser Einsicht kam es zum "Synodalbeschluß zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden" der Landessynode der Evangelischen Kirche im Rheinland vom 11.1.1980 (*Ev Th* 40[1980] 260-262); daraus vgl Punkt 4(2): "Wir bekennen uns dankbar zu den 'Schriften' (Lk 24,32 und 45; 1 Kor 15,3f), unserem Alten Testament, als einer gemeinsamen Grundlage für Glauben und Handeln von Juden und Christen."; vgl auch die Thesen zu diesem Bekenntnis, *a.a.O.*, 269-271. — Ferner Rendtorff, R., "Towards a New Christian Reading of the Hebrew Bible", *Immanuel* 15(1982/83)13-21.

lität nach der Shoa verbinden würde: Vorverständnisse, die systematisch-theologisch motiviert sind, zumindest zu reflektieren, um über ihren Erkenntniswert für das historisch-kritische Verständnis der Hebräischen Bibel sachlich und frei von dogmatischer Apologetik Rechenschaft abzulegen. In diesem Sinn soll mit dem ersten Hauptteil der vorliegenden Arbeit gezeigt werden, daß allein im Interesse einer verantwortbaren historischen Methodik christliche Substitutions— und Enterbungstheologie aus der Diskussion über die priesterschriftliche Literatur der Hebräischen Bibel eliminiert werden muß, damit P mit seinen historisch ambivalenten Charakteristika religionsgeschichtlich ausgewertet werden kann.

Im folgenden ersten Hauptteil werden zunächst die Schwierigkeiten skizziert, welche der inhaltlichen Auseinandersetzung mit Yehezkel Kaufmann und mit den ihm verpflichteten Exegeten im Wege stehen. Dazu kann und muß keine vollständige Bestandsaufnahme von Fehlurteilen und Mißverständnissen vorgelegt werden. Sie sind nicht originell und daß sie sich fortgesetzt wiederholen, beweist lediglich, wie verbreitet sie sind. In diesem Sinne ist zu betonen, daß die schonungslose Kritik, die hier jeweils mit Blick auf spezifische, aber doch ausgewählte Arbeiten und Namen artikuliert wird, auf einen viel weiteren Kreis von Adressaten zutrifft; daran wird nicht jedes Mal erinnert werden können. Die Auswahl erfolgt unter dem jeweils angewendeten Systematisierungsaspekt, durch den die Fehl— und Vorurteile dargestellt werden, die der Auseinandersetzung mit Kaufmanns Ansatz hinderlich sind. Sollen unterschiedliche Aspekte durch die Systematisierung verdeutlicht werden, so kommen in einer Reihe der meist hart kritisierten Arbeiten weit mehr und auch anders geartete Fehlurteile und Probleme vor, als der jeweilige Systematisierungsaspekt erkennbar werden läßt. Statistische Gesichtspunkte wie Konfession und Nationalität der kritisierten Autoren sind für die versäumte Auseinandersetzung mit Kaufmanns Ansatz weitgehend irrelevant. Im folgenden wird denn auch die Konfession der Autoren nicht berücksichtigt. Indessen weisen im deutschen Sprachraum die Hintergründe der nicht geführten Auseinandersetzung mit Kaufmanns Ansatz eigene Merkmale auf, so daß methodologisch geboten ist, sie herauszuarbeiten.[2]

Wesentlich ist der Befund, der sich aus den verschiedenen Gesichtspunkten ergibt: Der unsachgemäße Umgang mit Werken Kaufmanns und der von ihm beeinflußten Exegeten sowie das dadurch bedingte Versäumnis, solche Arbeiten zu rezipieren, bedeuten ein äußerst bedenkliches Defizit für die *gegenwärtige* Diskussion. Einige forschungsgeschichtliche Aspekte sollen die Tragweite dieser Versäumnisse für die Rekonstruktion der

---

[2] Unter diesem Gesichtspunkt widmet Kusche, U., *Die unterlegene Religion. Das Judentum im Urteil deutscher Alttestamentler. Zur Kritik theologischer Geschichtsschreibung, Studien zu Kirche und Israel* 12(Berlin, Institut Kirche und Judentum 1991), seine "ideologiekritische Untersuchung" speziell "der neueren deutschen protestantischen Forschung zum Alten Testament" zwischen 1850-1950 (S.7).

Geschichte der biblischen Religion und für die biblische Exegese, aber auch für die Theologie insgesamt verdeutlichen helfen.

Mit diesem ersten Hauptteil soll das bemängelte Defizit nachgewiesen werden. Je nach Bedarf wird diese oder jene Position Kaufmanns und der von ihm beeinflußten Exegeten erwähnt werden. Keinesfalls verdienen derlei Anmerkungen im Sinne einer systematischen Darstellung von Kaufmanns Werk überbewertet zu werden.[3] Hier gilt es lediglich, den Beweis zu führen, daß die als versäumt beanstandete Auseinandersetzung mit Kaufmanns Sicht von P auch ohne Kenntnis des Neuhebräischen möglich ist; deshalb wird in diesem ersten Hauptteil bewußt ausschließlich Literatur in europäischen Sprachen zur Diskussion gestellt.

In I.A-B wird als Defizit bemängelt, daß bisher noch keine befriedigende, sachliche Auseinandersetzung mit Kaufmanns Interpretation von P stattgefunden hat. Zugleich wird versucht, den geistesgeschichtlichen Hintergründen der versäumten Kaufmannrezeption gerecht zu werden. Danach wird in I.C die Frage thematisiert, wie bei der Beschäftigung mit P sachfremde systematisch-theologische Interpretationskriterien gemieden werden könnten. Hierbei handelt es sich um erste Überlegungen, die nicht im Sinne eines methodischen Programms mißverstanden werden wollen.

Wie in I.A-C anklingt, ist die versäumte Kaufmannrezeption nicht frei von theologischen Implikationen. Dabei handelt es sich um einen gewaltigen Komplex kulturgeschichtlicher und psychologischer Faktoren. Jener kann indessen nicht im Rahmen der vorliegenden Arbeit behandelt werden, die den Beitrag, den Kaufmann und die von ihm beeinflußten Exegeten zur religionsgeschichtlichen Interpretation Ps leisten, zu ihrem Gegenstand hat. Ist andererseits die Wirkung dieser geistesgeschichtlichen Faktoren doch immer wieder evident, dürfen sie nicht vollkommen ausgeblendet werden; so werden sie am Ende dieses ersten Hauptteiles in D.I kurz skizziert.

[3] In Hauptteil II wird Kaufmanns eigener Beitrag zur Interpretation von P dargestellt, Hauptteil III handelt von Exegeten, die Kaufmanns P-Interpretation aufgreifen.

A. Disskussionsschwierigkeiten mit Yehezkel Kaufmann und mit von ihm beeinflußten Exegeten

1. Eine abwegige Fundamentalismusproblematik

Daß die Interpretation Ps, welche Kaufmann und von ihm beeinflußte Exegeten entwickelt haben, alles andere als fundamentalistisch ist, beweisen die Texte aus den Federn dieser Gelehrten. Nichtsdestoweniger ist unter manchen christlichen Exegeten jene bemerkenswerte Einschätzung anzutreffen, daß Kaufmanns Ansatz in der Nähe des jüdischen Fundamentalismus beheimatet sei — ein *Urteil*, daß allenfalls *vor* einer echten Ausinandersetung mit dem Gegenstand erklärbar ist. In diesem Zusammenhang ist auf die forschungsgeschichtliche Monographie von Thompson[4] einzugehen; ihr weiß sich die exegetische Einleitungsliteratur — zumindest bibliographisch — verpflichtet.[5]

Dreimal handelt Thompson ausführlich von jüdischen Exegeten:

Zunächst im Prolog. Er will glauben machen, daß das in historisch-kritischer Hinscht hinderliche Axiom der mosaischen Autorschaft des Pentateuchs für die jüdische Auslegungstradition bestimmender gewesen sei als für die christliche Exegese. Paradoxerweise verbietet der Gegenstand der Monographie, daß die Dinge in diese schiefe Perspektive gerückt werden: Wie bekannt ist — und was Thompson selbst auch deutlich werden läßt — wurde katholischen Exegeten erst vor einem knappen halben Jahrhundert jenes unheimliche, tückenreiche Terrain der historisch-kritischen Schriftauslegung freigegeben; die nämlichen Ängste und nicht ohne dogmatische Borniertheit verfochtene Ablehnung jeglichen Historisch-Kritischen haben auch im protestantischen Bereich Exegeten das Leben schwer und immer wieder das Arbeiten unmöglich gemacht. Beides wird in Thompsons Monographie in gebührender Ausführlichkeit zur Sprache gebracht, aber eben anders als der jüdische Fundamentalismus: Die Disposition des Prologes und einiger der folgenden Kapitel impliziert, daß jüdische Exegeten im großen ganzen fundamentalistisch fixiert seien — *ganz im Gegensatz* zu protestantischen und katholischen Exegeten, die sich doch um die historisch-kritische Auslegung der Bibel verdient gemacht hätten...

Klingt dieser Tenor im Prolog verhalten an, so kommt er im zweiten Abschnitt des siebenten Kapitels[6], "Jewish Opposition to Grafianism", voll zum Tragen: Aussage des Textes ist, daß in der Zeit von 1865-1925 die Mehrzahl der an der Diskussion beteiligten jüdischen Exegeten die historisch-kritische Exegese ablehnt, offenbar deshalb, weil sie "Antigrafianer"

---

[4] Thompson, R.J., *Moses and the Law in a Century of Criticism since Graf, VT.S* 19(1970).

[5] Vgl Kaiser, O., *Einleitung in das AT, Eine Einführung in ihre Ergebnisse und Probleme*, Gütersloh ^{5}1984, 45,49,51. — Schmidt, W.H., *Einführung in das AT*, Berlin-New York ^{3}1985, 355-356,360. — Smend, R., *Die Entstehung des AT*, Stuttgart ^{3}1984, 47,56. — Cazelles, H., "Theological Bulletin of the Pentateuch", *Bib TB* 2(1972)8f. — u.ö.

[6] Thompson, 78-85.

sind; letzterer Begriff meint Leute, welche die von Graf und Wellhausen vertretene chronologische Aufeinanderfolge der Pentateuchquellen, J-E-D-P, nicht anerkennen. Dagegen führt eine unparteiisch aufmerksame Lektüre dieses Kapitels zu dem aufschlußreichen Befund, daß von den neunzehn vorgestellten Exegeten *allenfalls* acht nach historisch-kritischen Maßstäben als konservativ zu klassifizieren sind, insofern ihr Denken von jüdisch-orthodoxen Anschauungen über die Entstehung der Schrift bestimmt ist; jedoch kann Thompsons eigener Beschreibung entnommen werden, daß die anderen elf historisch-kritisch arbeiten, wobei sie meistens andere Wege als Wellhausen beschreiten. Verdienten diese Forscher nicht, von ihren unkritischen Kollegen unterschieden zu werden? Etwa unter der Überschrift, "Jewish Critical Opposition" — in Anlehnung an den mit "Critical Opposition" überschriebenen Text[7], in welchem die Beiträge nichtjüdischer Gegner der Graf-Wellhausen-Hypothese thematisiert werden?

Für die Zeit von 1905-1965 hat Thompson noch größere Schwierigkeiten, jüdische Exegeten, die Wellhausen nicht folgen, als konservativ darzustellen. Unter dem Titel, "Jewish Contributions"[8] wird eine fragwürdige Systematisierung versucht, nach der die historisch-kritisch arbeitenden jüdischen Gelehrten sich in Deutschland und Amerika versammelt hätten, während in Israel, speziell an der Hebräischen Universität zu Jerusalem, die Antiwellhausenianer säßen: Letzteres trifft nur partiell zu; bedenklicher ist jedoch die stillschweigend vorausgesetzte Identität von "Grafianism" (bzw "Wellhausenianismus") und historisch-kritischer Methodik. Sie ist schlechterdings unhaltbar, insofern nach konventionellen Regeln aristotelischer Logik nicht nachzuvollziehen ist, wie ein spezifischer historisch-kritischer Ansatz — im Unterschied zu einer willkürlich herausgegriffenen anderen historisch-kritischen Position — mit der historisch-kritischen Methode per se identisch sein sollte. All dessen scheint sich Thompson partiell bewußt zu sein, da er feststellt:

"They (sc: Jewish scholars) are not so much anti-critical, as critical in a different sense. Modern Israeli scholars divide into three groups according to whether they follow Segal..., or Cassuto... or Kaufmann with his concern to date P before D."[9]

Kaufmanns Werk wird als "a fundamental attack on Wellhausen's theory of the late origin of monotheism"[10] gedeutet; für sich genommen ist diese Charakterisierung nicht falsch, jedoch ist sie nur dann hilfreich, wenn Kaufmanns Angriff auf Wellhausens Hypothese von Kaufmanns religionswissenschaftlichen Voraussetzungen her verstanden wird. Denn Kaufmanns Werk ist nicht deshalb von Wichtigkeit, weil es jene klassische Interpretation Wellhausens von P oder Wellhausens Monotheismustheorie verneint; bedeutend sind *in erster Linie* die von Kaufmann eröffneten Perspektiven auf die Religionsgeschichte Israels und auf die biblische Litera-

[7] Thompson, 96-101.
[8] Thompson, 120-127.
[9] Thompson, 125.
[10] Thompson, 123.

turgeschichte;[11] erst *sekundär* folgt daraus seine radikale Wellhausenkritik. Auf diese wesentlichen *primären* Zusammenhänge geht Thompson nirgends ein. Folglich wird Kaufmanns Ansatz völlig verkannt, und es wird in einer äußerst unbefriedigenden Art mit Forschungsergebnissen umgegangen, die diesen Ansatz zur Voraussetzung haben: Die strittigen Inhalte werden in der Auseinandersetzung mit Kaufmanns Anliegen nur tangiert;[12] der mögliche Dialog wird mittels Pseudoargumentation abgebogen;[13] und die Schlußfolgerung —

"The data on which Graf built seem as intractable as ever."[14]

— mutet wie eine kühne Behauptung an. Möglicherweise gibt dieses Votum eine verbreitete Auffassung wieder, die jedoch durch nichts verifizierbar ist.[15]

Nach diesen Enstellungen des kaufmannschen Ansatzes und Scheindiskussionen über Forschungserträge, die von ihm her zu verstehen sind, stellt Thompson zu guter letzt unmißverständlich klar, daß für ihn historisch-kritische Methodik mit "Grafianism" identisch ist — obgleich logisch ein Ding der Unmöglichkeit: Jedenfalls werden "der evangelikale Protestantismus"[16] sowie "die konservativen Bastionen in Jerusalem und Rom"[16] — Jerusalem meint die Hebräische Universität[17], insbesondere Kaufmann und Exegeten, die ihm verpflichtet sind[18]! — in einem Atemzug genannt.[16]

---

11 Zu Kaufmanns religionsgeschichtlichen Voraussetzungen vgl *KRI* 7-149 sowie den nachfolgenden Hauptteil II.

12 Vgl die sachlich unzutreffenden Verallgemeinerungen im letzten Abschnitt des Kapitels (Thompson, 127); sie bezeugen zumindest Unverständnis, wenn nicht gar Unkenntnis des Zusammengefaßten.

13 Beispielsweise wird Thompson, 126 zu der linguistischen Untersuchung von Hurvitz, A., in *HThR* 60(1967)117-121 bemerkt, daß bereits Delitzsch jenen zur Debatte gestellten Sachverhalt behandelt habe; in einer jüngeren Studie erwidert Hurvitz lakonisch, daß diese ebenso dankenswerte wie forschungsgeschichtlich zutreffende Anmerkung keine befriedigende Lösung des Datierungsproblemes von P biete, *RB* 81(1974)33-34,40.

14 Thompson, 127.

15 Hierzu s. Fortsetzung. — An dieser Stelle sei jedoch auf eine Veröffentlichung hingewiesen, die erst nach Thompsons Monographie erschienen ist: Zevit, Z., "Converging Lines of Evidence Bearing on the Date of P", *ZAW* 94(1982)481-511; am Ende einer ausführlich angelegten Diskussion historischer, linguistischer und literarkritischer Aspekte zur vorexilischen Datierung von P wird festgestellt: "The presence of exilic and post-exilic accretions and additions in the source (sc: P) cannot be denied *a priori,* but the burden of proof is properly borne now by those advocating a late chronology for any given element." Diese Einschätzung wird von den wenigsten geteilt; nichtsdestoweniger dürfte mit diesem argumentativ begründeten Widerspruch das Spannungsfeld abgesteckt sein, in welchem der Umgang mit der Urkundenhypothese nach Kaufmann überhaupt noch sinnvoll ist.

16 Vgl Thompson, 163.

17 Thompson, 120.

18 Vgl Thompson, 125.

Hier muß eine unangenehme, aber unabweisbare Frage aufkommen. Denn wird christlicher Fundamentalismus, so wie er sich im evangelikalen Protstantismus und in der lehramtlichen Zensur der Kurie manifestiert, auf ein und dieselbe Ebene gestellt mit Kaufmann und anderen historisch-kritisch arbeitenden Exegeten, die von ihm beeinflußt sind, so sind komplizierte Zusammenhänge im Spiel: Es steht zu hoffen, daß ein *Urteil* dieser Güte ausschließlich *vor* einer ernst zu nehmenden Auseinandersetzung mit dem Gegenstand gefällt wird. Weit schlimmer ist es, wenn zweierlei Maß *danach* angewandt wird: wenn es sich bei diesem Vorurteil gar um eine bewußte Diskriminierung jüdischer Exegeten handeln sollte. Wie dem auch sei, das Vorurteil, daß Kaufmanns Ansatz fundamentalistisch geartet sei, ist für die historisch-kritisch arbeitende *Wissenschaft* ein fataler Fehler mit weitreichenden Folgen: Wirkt es doch wie ein Bumerang, da es dazu führt, daß aus unangebrachter methodischer Selbstsicherheit Kaufmanns Beitrag zur biblischen Religionswissenschaft ignoriert wird.

Was die Fundamentalismusproblematik im neuzeitlichen Judentum betrifft, so gibt es keinen Zweifel, daß der Fundamentalismus dort weit mehr dominiert hat als im neuzeitlichen Protestantismus: Erwiesenermaßen wurde die historisch-kritische Bibelforschung von jüdischen Gelehrten erst viel später in Angriff genommen als von christlichen Theologen. Niemand ist sich dessen bewußter als historisch-kritisch arbeitende jüdische Exegeten, gleich ob sie Kaufmanns Ansatz teilen oder nicht.[19]

---

[19] Vgl Haran, M., *Biblical Research in Hebrew, A Discussion of its Character and Trends*, Jerusalem 1970; (französisch: "La Recherche Biblique en Hébreu. Son Caractère et ses Tendances", *ETR* 47[1972]145-159.) — Ginsberg, H.L., *New Trends in the Study of the Bible*, Anti-Defamation League of B'nai Brith, New York 1967. — Rabinowitz, L.I., "The Traditional View of the Pentateuch", *EJ* 13(1971)261-264. — In Bezug auf das Fundamentalismusproblem in einem jüdischen Kontext kann außerdem auf den möglicherweise autobiographisch veranlaßten Roman Chaim Potoks, *In the Beginning*, New York 1975, hingewiesen werden; ein Pendant aus einem puritanischen Milieu liegt vor in dem Roman von Edmund Gosse, *Father and Son*, London 1907.

2. Verschweigen von Kaufmanns Ansatz in der exegetischen Diskussion — eine Lücke im historischen Erkenntnishorizont

Es ist eine verbreitete Praxis, auf Forschungserträge, die Kaufmann und von ihm beeinflußte Exegeten bezüglich P erarbeitet haben, überhaupt nicht erst einzugehen. So werden diese Gelehrten in jenem umfangreichen deutschsprachigen Standardwerk über die biblische Forschungsgeschichte[20] — bis auf einen unwesentlichen, bibliographischen Randvermerk[21] — überhaupt nicht erwähnt. Ebenso verfährt eine Reihe von deutschsprachigen *Einleitungen in das AT*[22]. In Smends Lehrbuch ist der bibliographische Vermerk mit einer Erwähnung von Kaufmanns vorexilischer Datierung von P versehen; Smend meint, sich diesbezüglich auf die (oben diskutierte) "eingehende wissenschaftsgeschichtl. Darstellung *Thompsons*" verlassen zu können.[23] Smends Art, Kaufmanns Interpretation von P einfach zu übergehen, gibt zu denken, weil Smend durchaus um die enge Verflechtung der Datierungsfrage von P mit der christlich-theologischen Vorstellung vom soteriologischen Stellenwert des Gesetzes weiß.[24] Unter diesen Umständen scheint die andernorts evidente Unkenntnis Smends zu erklären,[25] weshalb Kaufmanns Ansatz in seiner Darstellung fehlt.

---

20 Kraus, H.-J., *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des AT*, Neukirchen ³1982.

21 Kraus, 528 wird auf einen Artikel von Weinfeld, M., hingewiesen.

22 Eißfeldt, O., *Einleitung in das AT*, Tübingen ³1964 (=⁴1976); mit Hilfe des Autorenverzeichnisses sind die im Werkganzen verstreuten bibliographischen Hinweise auf Kaufmann und auf Exegeten, die seinen Ansatz teilen, leicht zu finden. — Fohrer, G.,/Sellin, E., *Einleitung in das AT*, Heidelberg ¹²1979, 119,194,579-580. — Schmidt, W.H., *a.a.O.*, 359-360. — Rendtorff, R., *Das Alte Testament — Eine Einführung*, Neukirchen ³1988, 148,153,166 (angesichts der Distanz Rendtorffs zur sog neueren Urkundenhypothese ist bei diesem Lehrbuch allerdings in Rechnung zu stellen, daß Kaufmanns Ansatz nicht im Kontext einer erklärtermaßen *umfassenden* Darstellung der literarkritischen Quellenscheidung unterschlagen wird).

23 Smend, *a.a.O.*, 56.

24 Vgl Smend, R., "Wellhausen und das Judentum", *ZThK* 79(1982)249-282, S.276.

25 *Ebd* stellt Smend fest: "Die umfangreichste seitherige Auseinandersetzung mit Wellhausen enthält implizit Y. Kaufmanns vielbändige Geschichte der israelitischen Religion. Auf der Linie Kaufmanns, aber in manchen Punkten ihm gegenüber kritisch und selbständig hat seitdem besonders M. Weinfeld gearbeitet." Freilich ist Smends Beitrag zu Wellhausens intellektuellen Biographie nicht der Ort für eine inhaltliche Auseinandersetzung mit der auf Kaufmann zurückgehenden Datierung Ps. Gleichwohl bezeugt die Einschätzung, daß vor allem Weinfeld an der von Kaufmann vertretenen Frühdatierung Ps weitergearbeitet habe, daß Smend den Diskussionsstand (dazu s. Fortsetzung, III) nicht einmal in Umrissen kennt. Wer zu Beginn der achtziger Jahre ungefähr über den Forschungsstand informiert ist, kann zumindest einen Hinweis auf Harans wichtige Monographie (s.u., Anm 119) nicht auslassen: Während letzterer Titel inhaltlich für die P-Diskussion etwas hergibt, sind die beiden Aufsätze Weinfelds, auf die Smend in diesem Kontext verweist (in voraufgehendem Zitat ausgelassen, s.u. im Titelverzeichnis

Bemerkenswert ist eine Aussage einer anderen angesehenen Einleitung:

"Seit Wellhausens brillantem kultgeschichtlichen Nachweis gilt es mit Recht als erwiesen, daß P jünger als das Deuteronomium ist."[26]

Es folgt die Anmerkung:

"In der Nachfolge von J.Y. (sic) Kaufmann... findet sich in der jüdischen Exegese die Tendenz zur Frühdatierung von P..."[27]

Obgleich Kaiser die Urkundenhypothese nicht zu kurz kommen läßt, fehlt in seinem Werk die Auseinandersetzung mit Kaufmanns literarkritischen Forschungserträgen und mit seiner religionswissenschaftlichen Fragestellung; es ist nicht glücklich, unter diesen Umständen den Inhalt von Kaufmanns Hypothese mit der "jüdischen Exegese" in Verbindung zu bringen; Kaufmann und die von ihm beeinflußten Exegeten sind wissenschaftlich interessiert und alles andere als konfessionsmäßig fixiert. Abgesehen von der methodisch nicht nachvollziehbaren Verwendung dieser Kategorie, ist Kaisers Behauptung gegenstandslos, daß jüdische Exegeten dazu neigten, P früh zu datieren;[28] fehlt es doch nicht an jüdischen Vertretern der Spätdatierung Ps.[29] Bei alledem ist Kaisers Hochschätzung von Wellhausens Datierung der Pentateuchquellen, J-E-D-P, auffallend:

"Da sie (sc: die neuere Urkundenhypothese) mit ihrer Datierung der Quellen gleichzeitig *das Koordinatenkreuz für die relative Chronologie der alttestamentlichen Schriften* bereit stellte, wird man unbeschadet des eigenen Urteils über die Gültigkeit feststellen müssen, daß ihre Bedeutung für das gesamte Verständnis des Alten Testamentes bis in die Gegenwart unübertroffen ist."[30]

Weinfelds Publikationen von 1979 und 1980), lediglich forschungsgeschichtlich und methodisch relevant.

[26] Kaiser, 117.

[27] *Ebd.* (Hier können die sehr allgemein gehaltenen bibliographischen Hinweise ausgelassen werden.)

[28] Allerdings ist diese bemerkenswerte Auffassung, die historisch-kritisch vorgenommene Frühdatierung Ps stehe mit dem Judentum Kaufmanns und der von ihm beeinflußten Exegeten in Zusammenhang, auch sonst in exegetischen Kreisen anzutreffen. Beispielsweise wird sie in einem neueren homiletischen Lehrbuch aus der Feder eines Exegeten zu Protokoll gegeben, wo en passant, thematisch geradezu unvermittelt, Kaufmann und Haran wegen ihrer Ansichten über die Frühdatierung Ps erwähnt werden; vgl Preuß, H.D., *Das Alte Testament in christlicher Predigt*, Stuttgart 1984, 147-148.

[29] Ginsberg, H.L., *The Israelian Heritage of Judaism, TSJTSA* 24(1982); zur Entwicklung von Ginsbergs Position vgl unten, Anm 59. — Ferner in jüngerer Zeit, nach der letzten Auflage von Kaisers Einleitung: Rofé, A., "The History of the Cities of Refuge in Biblical Law", *Studies in Bible, ScrHie* 31(1986)205-239. — Levine, Baruch A., *Leviticus. The Jewish Publication Society Torah Commentary*, Philadelphia — New York — Jerusalem, 1989, XXVII ff; ders., "The Epilogue of the Holiness Code: A Priestly Statement on the Destiny of Israel", *Judaic Perspectives of Ancient Israel*, (ed) Neusner, J., Levine, Baruch A., Frerichs, E.S., Philadelphia 1987, 9-34.

[30] Kaiser, 51 (meine Hervorhebung).

Für die deutschsprachige Einleitungsliteratur ist festzustellen, daß das Anliegen Kaufmanns und der von ihm beeinflußten Exegeten verschwiegen wird; es fehlt jede inhaltliche Auseinandersetzung; die beiden erwähnten Hinweise auf Kaufmann ändern daran nichts, denn gutwilligerweise kann ihnen nicht mehr als eine Alibifunktion zuerkannt werden. Dieser Befund ist symptomatisch, insofern deutschsprachige Exegeten beinahe ausnahmslos mit Kaufmann und jenen, die ihn rezipieren, nicht zu diskutieren pflegen.[31] Das scheint an einem Zusammenspiel unterschiedlicher Faktoren zu liegen; einige von ihnen kommen auch außerhalb des deutschsprachigen Raumes vor.

Nicht selten wird Kaufmann in so fundamentaler Weise mißverstanden, daß eine Rezeption von vornherein für unmöglich gehalten werden muß. So heißt es in einer rezensierenden Anzeige — m.W. gibt es in deutscher Sprache sonst keine ausführlichere Besprechung — der englischen Übersetzung[32] von Kaufmanns religionsgeschichtlichem opus magnum:[33]

---

[31] Nach der Veröffentlichung der englischen Übersetzung von Kaufmanns religionsgeschichtlichem Werk (dazu s.u., Anm 33) vergingen fast drei Jahrzehnte, bis ein deutschsprachiger Autor eine methodisch seriöse Auseinandersetzung mit Kaufmanns vorexilischer Datierung von P unternahm; m.W. handelt es sich dabei um eine einmalige Ausnahme, welche die hier zur Diskussion stehende Regel bestätigt, daß im deutschen Sprachraum Kaufmanns P-Interpretation entweder totgeschwiegen oder die Auseinandersetzung mit ihr in methodisch unvertretbarer Weise geführt wird: Utzschneider, H., *Das Heiligtum und das Gesetz. Studien zur Bedeutung der Sinaitischen Heiligtumstexte (Ex 25-40; Lev 8-9), Orbis Biblicus et Orientalis* 77(1988). Hier setzt sich der Autor mit Arbeiten Kaufmanns, Harans, Hurvitz' und Zevits kritisch auseinander (60-64,65-66). Daß er deren Position selbst zu übernehmen nicht bereit ist (71-73), hängt mit seinen Positionen als historisch-kritischer Exeget zusammen und nicht mit dubiosen dogmatischen Ansichten über das Judentum (vgl 1).

[32] Da die Rezeption von Kaufmanns hebräischem Originaltext hier nicht zur Diskussion steht, wird die bibliographische Anzeioge, "Geschichte des israelitischen Glaubens", *Jüdische Rundschau,* Nr.41,24.5.1938, S.7, nicht berücksichtigt.

[33] Von 1937-1956 erschienen in Tel Aviv die acht Bücher des damals acht—, inzwischen vierbändig vertriebenen *TEI.* Noch bevor der letzte Band veröffentlicht wurde, hatte Moshe Greenberg sein Referat über einen wichtigen Teilaspekt dieses monumentalen Werkes vorgelegt: "A New Approach to the History of the Israelite Priesthood", *JAOS* 70(1950)41-47. Ein Jahrzehnt später folgte M. Greenbergs Übersetzung *KRI,* die den Inhalt der ersten sieben Bücher (nach anderer Zählweise, Band I-III, zur Aufschlüsselung von *TEI* s.u., S.323) zusammenfassend wiedergibt; sowohl der Autor als auch der Übersetzer sahen in dieser gekürzten Übersetzung eine brauchbare Diskussionsgrundlage, vgl *KRI* v-vii. — Das in *KRI* unberücksichtigte *achte* Buch von *TEI* (identisch mit dem *vierten* Band anderer Zählweise), liegt inzwischen vollständig übersetzt vor: *KHRI.*— Ferner ist auf die französische Übersetzung hinzuweisen: Kaufmann, Y., *Connaitre la Bible,* traduit par Touboul, L. et Duvernoy, C., Paris 1970; diese Publikation ist bis auf wenige Kürzungen mit *KRI* identisch, diesem jedoch *qualitativ* nicht vergleichbar (vgl Krapf, 76). — Neuerdings gibt es auch eine vollständige portugiesische Übersetzung von *KRI: A religião de Israel: do início ao exílio babilônico,* São Paulo 1989. — Eine weitgehend vollständige Bibliographie Kaufmanns findet sich in Haran, M., (editor) *Yehezkel Kaufmann Jubilee Volume,* Jerusalem 1960; darin sind folgende

"Man kann schwer über Einzelheiten (sc: von Kaufmanns Auffassung) diskutieren, sondern muß die Gesamtauffassung als ganze annehmen oder ablehnen."[34]

Daß dies nicht zutrifft, beweisen fremdsprachige Besprechungen der gleichen Publikation.[35] Nichtsdestoweniger verwehrt diese Fehleinschätzung auch vielen fremdsprachigen Exegeten eine konstruktive Auseinandersetzung mit Kaufmann sowie mit von ihm beeinflußten Exegeten,[36] was im folgenden noch deutlicher werden wird.

Grundsätzlich kann nicht ausgeschlossen werden, daß die oben erwähnten Autoren mit Kaufmanns Werk nicht vertraut sind. Fällt es doch schwer nachzuvollziehen, wie ein historisch-kritisch arbeitender Exeget einen richtungweisenden Ansatz unbedenklich verschweigen sollte, wenn er eine Vorstellung davon hätte. Ferner legt der Vergleich mit der fremdsprachigen Einleitungsliteratur nahe, daß die durch Kaufmanns Werk eröffneten Perspektiven speziell im deutschsprachigen Raum unbekannt sind.

Was letzteren betrifft, so ist im übrigen ein forschungsgeschichtlicher Aspekt zu berücksichtigen: Kaufmanns Interpretation von P ist als Widerspruch zu den Ergebnissen der wellhausenschen Literarkritik zu verstehen; während der zurückliegenden Jahrzehnte waren diese im deutschen Sprachraum in der Weise bestimmend, daß dem wellhausenschen Modell axiomatischer Stellenwert[37] zugeschrieben wurde: Wurden doch die wellhausenschen Axiomata unbesehen mit den Ergebnissen anderer exegetischer Methoden verschwistert. Das heißt, *die Ergebnisse der klassischen wellhausenschen Literarkritik werden gerne mit der literarkritischen Methode, nämlich mit der literarkritisch arbeitenden Interpretationstechnik identifiziert.* Vor diesem Hintergrund muß ferner in Rechnung gestellt werden, daß in Deutschland Vorlieben für diese oder jene Methodik gut gedeihen, wobei dann "eine Tendenz zu Einseitigkeit und Verabsolutierung"[38] aufkommen kann:

Titel nicht erfaßt: "Adambuch", *EJ(D)* 1(1928)788-792; "Anat", *EJ(D)* 2(1928)770-771; "Antichrist", *EJ(D)* 2(1928)906-910; desgleichen die erst nach der Bibliographie veröffentlichten Arbeiten: "Traditions Concerning Early Israelite History in Canaan", *ScrHie* 8(1961)303-334; "The Messianic Idea. The Real and the Hidden Son of David", *El Ha'ayin* (= "Back to the Sources"), No 5, Jerusalem 1961; *Universal Peace in Isaiah's Prophecy. Excerpts from the Writings of Y.Kaufmann*, edited and with a foreword by M. Haran, Jerusalem 1966.

[34] Fohrer, *ZAW* 73(1961)128.

[35] Vgl Hyatt, J.P., *JBR* 29(1961)52-57; Freedman, J.D., *JBL* 81(1962)185-190; Harrelson, *Interp.* 16(1962)457-460.

[36] Vgl die Besprechung von *KRI* durch Dumm, D.R., *CBQ* 23(1961)68-69 sowie jene bemerkenswerte Rezension ohne Autorenangabe in *TLS* (1961)377.

[37] Vgl dazu unten, I.A.3, insbesondere I.A.3a.

[38] Fohrer, *Einleitung...*, 28. — Methodischer Pluralismus, welcher mitunter auch als Orientierungslosigkeit empfunden wird, ist freilich auch in der Exegese außerhalb des deutschsprachigen Raumes anzutreffen; dazu vgl den versöhnlichen Beitrag von Alonso Schökel, L., "Of Methods and Models", *VT.S* 36(1985), *Congress Volume Salamanca* 1983, 3-13; ferner Fohrers Aufsatz "Methoden

"Die Deutschen neigen offenbar zu einer überscharfen Akzentuierung der Probleme und Methoden."[39]

Bei der Betonung der "rechten" Methode ist beispielsweise problematisch, daß diese oder jene in exegetischer Hinsicht für wesentlich gehaltene Interpretationsmethode mit dem als Axiom vorausgesetzten wellhausenschen Denkmodell verschwistert wird; diese Verbindung verstellt wichtige Perspektiven und erweist sich dann als unüberwindliches, geradezu als epistemologisches Hindernis: In Hinblick auf Kaufmanns diametral entgegengesetzten Ansatz läßt das Kriterium der (vermeintlich) wahren Methode keinen Raum für die Auseinandersetzung mit der grundlegenden Kritik, die Kaufmann und seine Nachfolger bezüglich Wellhausens P-Interpretation samt deren systematisch-theologischen Prämissen geltend machen.[40]

Was die Probleme betrifft, welche deutschsprachige Exegeten in stärkerem Ausmaß mit Kaufmann haben, so ist außerdem auf eine forschungsgeschichtliche Konstellation anderer Art hinzuweisen. Noch in den frühen dreißiger Jahren hatte Kaufmann beabsichtigt, seinen grundlegenden Widerspruch zu Wellhausen der deutschsprachigen Öffentlichkeit vorzulegen. Erst nachdem er diesen Plan hatte aufgeben müssen,[41] erschien sein religionswissenschaftliches opus magnum von 1937 bis 1956 in Hebräisch. Parallel dazu wurde bereits 1953 die englische Übersetzung seiner kurzen Schrift über die Landnahme[42] publiziert — noch bevor dessen hebräische Originalfassung veröffentlicht worden war. Dagegen wurde Kaufmanns *Religionsgeschichte* (sc: *TEI*) und damit seine Interpretation von P, erst 1960 durch Moshe Greenbergs verkürzte Übersetzung (*KRI*) der breiteren Öffentlichkeit zugänglich. Das heißt,

---

und Moden in der alttestamentlichen Wissenschaft", *ZAW* 100(1988), *Supplement*, 243-254.

39 Kraus, 535.

40 Alts methodologisch begründete Ablehnung von Kaufmann (s.u., bei Anm 52) zielt freilich nicht auf Kaufmanns P-Interpretation; letztere scheint Alt nicht gekannt zu haben: Zu seinen Lebzeiten lag die Übersetzung (*KRI*) noch nicht vor. Dennoch dürften Alts methodologische Bedenken ihre Wirkung nicht verfehlt haben: Sah man doch im deutschen Sprachraum fernerhin keine Veranlassung, sich mit Kaufmann zu beschäftigen, selbst als dessen Interpretation von P 1960, als *KRI* erschien, der Öffentlichkeit außerhalb des neuhebräischen Sprachraumes zugänglich wurde. — Zu diesen forschungsgeschichtlichen Zusammenhängen vgl den weiteren Text.

41 Kaufmanns erste Veröffentlichungen zur Geschichte der biblischen Religion waren die "Probleme der israelitisch-jüdischen Religionsgeschichte, Teil I", *ZAW* 48(1930)23-43; "Teil II", *ZAW* 51(1933)35-47 gewesen. — Zu den historischen und biographischen Umständen, unter denen Kaufmann von einer umfassenden Publikation seiner *Religionsgeschichte* in deutscher Sprache hatte absehen müssen, vgl Krapf, 68-75; ferner ist inzwischen der bislang unbekannte Entwurf publiziert, "Allgemeiner Plan meines Werkes *Geschichte der israelitisch-jüdischen Religion*", den Kaufmann zwischen 1930 und 1933 in Deutsch zu Papier gebracht hatte; (in der Fortsetzung erneut dokumentiert, s.u., S.315-317).

42 *BACC*.

außerhalb des neuhebräischen Sprachraumes schien die Geschichte von Y. Kaufmanns Schaffen in umgekehrter Reihenfolge zu verlaufen: Hier wurde seine Interpretation von P aus den dreißiger Jahren erst bekannt, nachdem seine späten Ansichten über die Landnahme ein ungutes Echo ausgelöst hatten.[43] (Letztere haben im übrigen auch unter Exegeten, die sich Kaufmann verpflichtet wissen, nicht Schule machen können.[44]) Im deutschsprachigen Raum — ähnlich auch andernorts[45] — wurde Kaufmanns Landnahmeschrift von Eißfeldt zumindest skeptisch,[46] von Alt eindeutig negativ[47] aufgenommen.[48] Zu einem Teil sind diese Reaktionen das Ergebnis grundlegender Mißverständnisse von Kaufmanns Ansichten über die Landnahme; das muß hier nicht thematisiert werden, weil Kaufmanns Landnahmeschrift für die Diskussion über P nicht maßgeblich ist.[49] Worauf es ankommt, ist festzustellen, daß die umgekehrt verlaufende Wirkungsgeschichte außerhalb des neuhebräischen Sprachraumes wie eine mißglückte Premiere gewirkt haben könnte — keineswegs die unfreundlichste Erklärung für die *unter Wissenschaftlern* merkwürdige Einstellung zu Kaufmanns Beitrag zur P-Diskussion: So schreibt de Vaux in Zusammenhang mit einem seiner grundlegenden Mißverständnisse von *KRI*:[50]

"On connaissait déjà les idées de Kaufmann sur l'installation en Canaan..."[51],

wobei auf Kaufmanns Landnahmeschrift hingewiesen wird, als sei damit auch schon alles über Kaufmanns Interpretation von P gesagt. Ähnlich wird Kaufmanns Landnahmeschrift von Alt für undiskutabel erklärt, wobei die erwähnte typisch deutsche Akzentuierung der Methoden zum Tragen kommt:

---

[43] Bright, J., "Yehezkel Kaufmann. A Summary and Evaluation", *Early Israel in Recent History Writing, A Study in Method. SBT* 19(1956)56-78; (m.W. ist dies die ausführlichste und gründlichste Diskussion der Landnahmemonographie von Kaufmann.) In aller Bescheidenheit verbindet Bright seine fundierte Kritik mit dem Vorbehalt, daß er das (seinerzeit noch unübersetzte) exegetische Hauptwerk Kaufmanns nicht kenne (56, vgl 67).

[44] Vgl M. Greenbergs Vorwort zu *BACC* (S.11). — Dagegen kam ein beinahe vorbehaltlos positives Echo von einem Forscher, der den Ansatz Kaufmanns selber nicht vertritt, vgl Wright, G.E., *JBL* 75(1956)154-155.

[45] Vgl Rowley, H.H., *Bi Or* 11(1954)227-228 sowie de Vaux, R., *RB* 62(1955)281-282.

[46] "Die Eroberung Palästinas durch Altisrael", *WO* 2.2(1955)158-171; vgl auch *OLZ* 50 (1955)534-535.

[47] In seinem posthum erschienen Aufsatz "Utopien", *TL* 81(1956)522-528.

[48] Vgl ferner J. Hempels Inhaltsangabe, *ZAW* 66(1954)147. — In Hinblick auf Manfred Weipperts Verzicht, auf Kaufmanns Monographie einzugehen, ist indessen in Rechnung zu stellen, daß Weippert in seiner Magisterarbeit, *Die Landnahme der israelitischen Stämme in der neueren wissenschaftlichen Diskussion. Ein kritischer Bericht, FRLANT* 92(1967), ausdrücklich auf bibliographische Vollständigkeit verzichtet, 7,14.

[49] Zu den Schwachpunkten der Landnahmeschrift Kaufmanns vgl Bright, 67-78.

[50] Dazu unten mehr, vgl I.B.1.

[51] *RB* 70(1963)268.

"Verhandeln läßt sich darüber (sc. 'Gunkels und Greßmanns ein halbes Jahrhundert alte Grundsätze der sog. Form— oder Gattungsgeschichte') meines Erachtens nicht."[52]

Diese durch methodologische Präferenz motivierte Ablehnung von Kaufmanns Landnahmemonographie könnte dazu beigetragen haben, daß man im deutschen Sprachraum meinte, diesen Gelehrten auch sonst nicht ernst nehmen zu müssen: Offenkundig war man sich der methodologischen Wahrheit so sicher, daß nicht einmal Kaufmanns revolutionäre Interpretation von P daran etwas zu verändern vermochte, als sie 1960 durch Moshe Greenbergs Übersetzung von *TEI* I-III (*KRI*) der breiteren Öffentlichkeit zugänglich gemacht wurde. So hat sich Eißfeldt nicht mehr mit ihr vertraut gemacht, was mit seinem hohen Alter zusammenhängen mag; gleichwohl hat ihn das nicht gehindert, M. Greenbergs Übersetzung aus der Distanz als Kuriosum zu betrachten: In seiner wohlwollenden Besprechung von Kaufmanns Festschrift[53] teilt Eißfeldt (außer einem Inhaltsverzeichnis) lediglich mit, daß sich M. Greenberg durch seine Übersetzung "mit Kaufmanns Gedankenwelt aufs gründlichste vertraut gemacht hat."[54] Inhaltlich hat sich Eißfeldt jedoch nicht mit *KRI* auseinandergesetzt.

Wird hier auf die umgekehrte Entwicklung außerhalb des neuhebräischen Sprachraumes als forschungsgeschichtlich maßgeblich hingewiesen, so fordert das die Gegenfrage heraus, ob Wissenschaftlern überhaupt noch die Fähigkeit zuzutrauen ist, ihre Hypothesengebäude durch unbequeme Befunde in Frage stellen zu lassen; zweifellos ist mutatis mutandis Smends irritierte Frage auch an dieser Stelle angebracht, ob man sich in der Wissenschaft in einer Kirche oder Partei befinde.[55] Indessen müssen derartige Aspekte der versäumten Auseinandersetzung mit Kaufmanns Ansatz hier nicht zur Debatte gestellt werden.

Einleitungen und Lehrbücher haben die Aufgabe, dem uninformierten, interessierten Leser den exegetischen Diskussionsstand vor Augen zu führen.[56] So ist das Auslassen von Kaufmanns Ansatz in dieser Untergattung der wissenschaftlichen Literatur als *Verschweigen* zu verstehen. Dagegen bringt das Übergehen von Kaufmanns Beitrag zur Geschichte der biblischen Religion für die exegetische Fachliteratur, d.h. für den Gegenstand der Einleitungsliteratur[57], eine bedenkliche erkenntnistheoretische Komplikation mit sich. Ist doch die Kehrseite des skizzierten Verschweigens eine unvorteilhafte Lücke im historischen Erkenntnishorizont des biblischen Exegeten und Religionswissenschaftlers. So sind selbst Autoren, deren Optik von keinem dubiosen substitutionstheologischen Vorverständis getrübt ist, außer Stande, in Rechnung zu stellen, daß P

---

[52] Alt, A., "Utopien", *TL* 81(1956)526.
[53] S.o., Anm 33.
[54] Eißfeldt, O., *OLZ* 57(1962)498.
[55] Zitat s.u., bei Anm 72.
[56] Vgl dazu Kaisers unten zitierte programmatische Ausführungen, s.u., Anm 144.
[57] Zum Zusammenhang der exegetischen Fach— mit der Einleitungsliteratur vgl Alonso Schökel, 8.

aus der vorexilischen Zeit stammen könnte;[58] auch unter solchen Umständen kann die exilisch-nachexilische Datierung Ps, welche nicht mehr als ein historisches Hypothesengebäude ist, ohne die geringste Anfechtung als Axiom behandelt werden.

Außerhalb des neuhebräischen Sprachraumes machten in den fünfziger Jahren nur vereinzelte Veröffentlichungen auf Kaufmanns Beitrag zur Geschichte der biblischen Religion aufmerksam.[59] Dagegen liegt seit 1960, außer der erwähnten Übersetzung von Kaufmanns exegetischem Hauptwerk (sc: *KRI*), eine große Zahl von Texten in europäischen Sprachen vor.[60] Zum Teil sind die Autoren dieser Arbeiten allenfalls mittelbar

---

58 Beispielsweise Kellermann, D., *Die Priesterschrift von Numeri 1,1 bis 10,1 literarkritisch und traditionsgeschichtlich untersucht, BZAW* 120(1970). — Janowski, B., *Sühne als Heilsgeschehen, Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR im Alten Orient und im Alten Testament, WMANT* 55(1982); Voraussetzung dieser für ihre Gründlichkeit anerkannte Studie ist das nicht näher begründete, selbstverständlich implizierte späte Datum Ps, vgl 355f. — Zenger, E., *Gottes Bogen in den Wolken. Untersuchungen zu Komposition und Theologie der priesterlichen Urgeschichte, SBS* 112(1983)42, Anm 38 bewertet ohne jede Diskussion und unter Hinweis auf *KRI* und auf Harans Artikel in *JBL* 100(1981)321-333, "Behind the Scenes of History", die vorexilische Datierung Ps als "wenig überzeugend"; Harans Monographie (s.u., Anm 119), die von genanntem Artikel zusammengefaßt wird, wird nicht einmal erwähnt. — Kohata, F., *Jahwist und Priesterschrift in Exodus 3-14, BZAW* 166(1986)3, Anm 5 teilt mit, daß immer wieder versucht wird, P früh zu datieren; dabei werden einige lückenhafte Angaben zu älterer Literatur (aus den dreißiger Jahren) gemacht, über die jedoch keine Diskussion stattfindet. — Struppe, U., *Die Herrlichkeit Jahwes in der Priesterschrift, Eine semantische Studie zu k^{e}bôd YHWH, Österreichische Biblische Studien* 9, Wien 1988, 4, Anm 19, stellt fest, daß die ausgehende Exilzeit den zeitlichen Hintergrund der priesterschriftlichen Geschichtserzählung bilde; es wird erwähnt, daß Weinfelds (vgl auch 230, Anm 15) und Hurvitz' vorexilische Datierung Ps von Y. Kaufmann angeregt sei; indessen fehlt nicht allein die Auseinandersetzung mit Kaufmann, sondern auch mit Harans Deutung der priesterschriftlichen Geschichtserzählung in jenem Werk (Haran, *Temples...*, dazu s.u., Anm 119), welches in Struppes Literaturverzeichnis aufgeführt ist (247).

59 Außer *BACC* waren von Kaufmann lediglich zwei kleine Arbeiten übersetzt: *BMP* und *KBA*. Es gab nur wenige Hinweise auf Kaufmanns Werk: Moshe Greenbergs Artikel in *JAOS* 70(1950)41-47 (s.o., Anm 33). — Ginsberg, H.L., "New Trends in Biblical Criticism, The Broader Historical View", *Com.* 10(1950)276-284; (allerdings datiert Ginsberg P inzwischen spät; dazu s.o., bei Anm 29).

60 Zu Y. Kaufmanns exegetischem Ansatz vgl die kritischen Veröffentlichungen: Greenberg, Moshe, "Kaufmann on the Bible: An Appreciation", *Judaism* 13(1964)77-89; Talmon, S., "Yehezkel Kaufmann's Approach to Biblical Research", *C Jud* 25/2(1971)20-28; Uffenheimer, B., "Yehezkel Kaufmann: Historian and Philosopher of Biblical Monotheism", *Immanuel* 3(1973/74)9-21; ders., "Jecheskel Kaufmann — der Bibelwissenschaftler der jüdischen Renaissance", *FrRu* 27(1975)159-167; Silberstein, L.J., "Religion, Ethnicity and Jewish History: The Contribution of Y. Kaufmann", *JAAR* 42(1974)516-531. Kommen in diesen Arbeiten die geistesgeschichtlichen Voraussetzungen des vielseitigen Gelehrten immer wieder in den Blick, so ist diesbezüglich auch auf Publikationen jüngeren Datums hinzuweisen: Jon D. Levenson, "Yehezkel Kaufmann and Mythology", *C Jud* 36/2(1982)36-43; ders., *Sinai and*

Kaufmanns Ansatz verpflichtet; da aber ihre Beiträge eine *inhaltlich fundierte* (und damit diskussionsfähige) Kaufmannkritik bieten, vervollständigen sie das Bild von Kaufmanns diametral entgegengesetztem Verständnis von P. Unter diesen Voraussetzungen kann die neuhebräische Sprachbarriere für die versäumte Rezeption längst nicht mehr verantwortlich gemacht werden. Ein Seitenblick auf zwei Werke der fremdsprachigen Einleitungsliteratur und auf eine methodologische Monographie ist hilfreich, da sie die im deutschen Sprachraum weitgehend für undenkbar gehaltene Fähigkeit[61] an den Tag legen, mit Kaufmanns Ansatz zu diskutieren;[62] jedoch sind diese Werke auch für die fremdsprachige exegetische Diskussion nur partiell repräsentativ.

In einer methodologischen Monographie aus jüngerer Zeit[63] wird eine informierte Diskussion mit Harans Monographie[64] geführt. Dies ist als verdienstvoll hervorzuheben, weil irrelevante systematisch-theologische Prämissen oft genug eine hilfreiche, sachliche Auseinandersetzung mit von Kaufmann beeinflußten Exegeten über die strittigen historischen Fragen vereiteln.[65]

Ferner die Einleitung Soggins, in der die Auseinandersetzung mit Kaufmann gefordert wird; obgleich Soggin sie selber nicht führt, legt er diese Lücke selbstlos dar:

> "What has so far been lacking is a discussion of Kaufmann's theory: we have seen the importance of the elements which he has adopted; it is no longer possible to ignore them, and we need a new examination of them."[66]

Eine inhaltliche Auseinandersetzung mit Kaufmanns Ansatz liefert Harrison, der in seiner *Introduction* ohne jede Diskriminierung auch auf diesen Gegenstand eingeht.[67] Unter zahlreichen Aspekten befaßt er sich mit Kaufmann, wobei er ihm häufig widerspricht; trotz erheblicher Differenzen ist Harrison in der Lage, Kaufmanns Bedeutung anzuerkennen:

> "By far the most important treatise since the time of Wellhausen to deal with the origin and nature of Hebrew religion was the eight-volume work published by Yehezkel Kaufmann between 1937 and 1956."[68]

Daß Kaufmann in seiner Eigenschaft als Religionshistoriker Israels mit Wellhausen verglichen wird, dürfte Exegeten, die sich deutschen Forschungstraditionen verpflichtet wissen, befremden, wenn nicht gar irritie-

---

Zion. An Entry into the Jewish Bible, Minneapolis, Chicago, New York 1985, 67-68,107-111; Krapf, 81-113.

61 Vgl obiges Zitat bei Anm 34.

62 Mit einer wichtigen Ausnahme, s.o., Anm 31.

63 Whybray, R.N., *The Making of the Pentateuch. A Methodological Study, Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series* 53(1987)231.

64 S.u., Anm 119.

65 Dazu s u., I.B.

66 Soggin, J.A., *Introduction to the OT,* London 1976, 144; vgl auch 139.

67 Vgl Harrison, R.K., *Introduction to the OT,* Grand Rapids 1969, 374-380.

68 *A.a.O.,* 374; vgl auch 75. — Im Tenor ähnlich ist Harrelsons Anerkennung, s.o., Anm 35.

ren. Indessen kann eine überzeugende Einschätzung von Kaufmanns wissenschaftlichem Beitrag erst *mittels* und *nach* der Auseinandersetzung vorgenommen werden. Weit mehr als andernorts steht sie im deutschsprachigen Raum nach wie vor noch aus.

3. Julius Wellhausens Wirkungsgeschichte und die Komplikationen bei der Rezeption von Yehezkel Kaufmanns P-Interpretation

Nach der voraufgehenden harten Kritik soll nun versucht werden, die Hintergründe dieses bemerkenswerten Befundes zu erhellen. Muß doch manchem Leser meine Anklage abenteuerlich erscheinen, daß ein Ansatz, der wie jeder andere nichts weiter als eine Arbeitshypothese ist, in der Diskussion unter Wissenschaftlern systematisch totgeschwiegen wird.

Zunächst ist hilfreich, sich den psychologischen Aspekt zu vergegenwärtigen:

"Hypothesen der Vergangenheit haben eine merkwürdig suggestive Kraft; sie verführen nicht selten zu geformten Vorstellungen, die sich in steigendem Maß verfestigen."[69]

Zweifellos ist dies durch die Probleme der Kaufmannrezeption gründlich verifiziert; indessen reicht diese Beobachtung nicht aus, um zu erklären, weshalb einer der bedeutendsten Beiträge zur Religionsgeschichte Israels seit Wellhausen stillschweigend übergangen wird.

Daß Kaufmann und die von ihm beeinflußten Exegeten im deutschsprachigen Raum nicht zu Worte kommen, hat komplizierte theologiegeschichtliche Hintergründe, die weit über Wellhausen zurückreichen. In der Gegenwart bedeutet dies eine bedenkliche Lücke für die historisch-kritisch arbeitende biblische Religionswissenschaft. Zugleich ist der enge geistesgeschichtliche Zusammenhang des Übergehens von Kaufmanns vorexilischer Datierung von P mit der Herausforderung zu einer im Zeitalter nach Auschwitz verantwortbaren Theologie nicht zu übersehen.[70] Worum es speziell für die historisch-kritische Exegese geht, kann exemplarisch an Meinungsverschiedenheiten veranschaulicht werden, die in den achtziger Jahren zwischen Rendtorff und Smend zutage getreten sind.

Im Zusammenhang mit Ausführungen über Wellhausen schreibt Rendtorff:

"Der letzte Absatz des Buches (sc: Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels*) beginnt so: 'Der große Patholog des Judentums hat ganz Recht: in der mosaischen Theokratie ist der Kultus zu einem pädagogischen Zuchtmittel geworden' (430f). Nicht zufällig nennt Wellhausen hier Paulus mit Anspielung auf Gal 3,24, wo vom Gesetz als dem *paidagogus* auf Christus hin die Rede ist; allerdings verändert er das Zitat und spricht nicht, wie Paulus, vom Gesetz, sondern vom Kult. Offenbar waren für Wellhausen Kult und kirchliche Institutionen noch gräßlicher als das Gesetz. Theologie interessierte ihn ohnehin nicht sonderlich. Aber vor allem: er nennt Paulus den 'Pathologen des Judentums'. Das Bild ist klar: der Pathologe kann nur noch die Leiche sezieren und die Krankheit diagnostizieren, die zum Tode geführt hat.

Diese Konzeption Wellhausens... [hat] bis heute das Bild der alttestamentlichen Wissenschaft — jedenfalls der deutschsprachigen protestantischen — [bestimmt]. Wellhausens literarkritische Geschichtskonstruktion ist so kanonisch geworden, daß noch heute jeder, der sie in

---

69 Kraus, 537. — Zur Eigendynamik von Hypothesen vgl Fohrer, "Methoden und Moden...".

70 Vgl dazu unten, I.D.

Zweifel zu ziehen wagt, Gefahr läuft, von der Zunft exkommuniziert zu werden. (Im günstigsten Fall wird er nur totgeschwiegen.) Vor allem aber: dieses Geschichtsbild Wellhausens ist theologisiert worden, und sein polemischer Antijudaismus ist zum integrierenden Bestandteil nicht nur der 'Geschichte Israels', sondern auch der 'Theologie des Alten Testaments' geworden.

Martin Noth hat diese Kanonisierung in seiner 'Geschichte Israels' vollzogen. Im Gefolge Albrecht Alts unterscheidet er...

Gerhard von Rad hat diese Konzeption seiner 'Theologie des Alten Testaments' zugrundegelegt..."[71]

Leidenschaftlich widerspricht Smend diesen Ausführungen unter mehreren Gesichtspunkten:

"Den Rang der Kanonizität schreibt ihm (sc: Wellhausens Lebenswerk) freilich nur R. Rendtorff zu... Ist man in der Wissenschaft in einer Kirche oder Partei? *Wellhausen* und *Noth* betrachteten sich nicht einmal als Häupter von Schulen mit Schulmeinungen, geschweige daß sie so etwas wie Kanonisierungen und Exkommunikationen vollzogen oder angestrebt hätten... Wenn eine wissenschaftliche Hypothese allgemein anerkannt ist, ohne es zu verdienen, dann zeigt das nur die Dummheit derer, die sie anerkennen. Es ist dann dringend nötig, daß sie zuschanden gemacht wird. Hierauf wartet... *Wellhausens* historische Interpretation der Priesterschrift nun schon hundert Jahre lang. Von Exkommunikation und Totschweigen ist mir nichts bekannt, obwohl letzteres gelegentlich als die freundlichste Art der Auseinandersetzung in Betracht kommen mag..."[72]

R. Rendtorffs Interpretation der Wellhausenschen Charakterisierung des Völkerapostels als den "große(n) Patholog(en) des Judentums" kommentiert Smend wie folgt:

"Diese Deutung ist klar falsch; wäre sie richtig, müßte die Pathologie schleunigst in Thanato— oder Nekrologie umbenannt werden."[73]

Vehement widerspricht Smend der Ansicht Rendtorffs, daß Wellhausen sich für Theologie nicht interessiere:

"*Rendtorff* schreibt mit leichter Hand...: 'Theologie interessierte ihn (sc: Wellhausen) ohnehin nicht sonderlich.' In dieser Allgemeinheit ist der Satz grundfalsch. Für diesmal nur ein Zitat: 'Es ist wahrhaftig eine edle Wissenschaft, die Theologie. Schade nur, daß man ihr

---

[71] S.109-110 aus Rentorff, R., "Die jüdische Bibel und ihre antijüdische Auslegung", Rendtorff, R./Stegemann, E. (Hgg), *Auschwitz — Krise der christlichen Theologie*, München 1980, 99-116. — Mit Blick auf den speziellen Gegenstand unserer Diskussion sind in diesem Zitat jene umfangreichen Partien ausgelassen, in denen Rentdorff die lange und komplizierte Entwicklung der Position v.Rads nachzeichnet, bei der im Ende vieles offen bleibt; gleichfalls stellt Rendtorff die Position Noths differenzierter dar, als Zitiertes erkennbar werden läßt (zu dieser Auslassung vgl 109-113). Ausführlicher noch wird dieser Fragenkomplex thematisiert in Rendtorffs jüngst erschienenem Aufsatz, "The Image of Postexilic Israel in German Bible Scholarship from Wellhausen to von Rad", *"Sha'arei Talmon". Studies in the Bible, Qumran, and the Ancient Near East Presented to Shemaryahu Talmon,* edited by Fishbane, M./Tov, E., with the assistance of Fields, W. W., Winona Lake, Indiana 1992, 165-173

[72] Smend, R., *ZThK* 79(1982)249f, Anm 1.

[73] *ZThK* 79(1982)263, Anm 64.

innerhalb der Theologen nicht dienen kann.' (Brief — sc: Wellhausens — an H.Usener, 22.2.1896 [UB Bonn S 2108])."[74]

Bevor die Relevanz dieser Voten für die theologiegeschichtlichen Komplikationen der Kaufmannrezeption verdeutlicht wird, seien zunächst die Differenzen zwischen R. Rendtorff und R. Smend benannt. Nach den zitierten Ausführungen sind folgende Punkte strittig:

a. *Das kanonische Ansehen des Wellhausenschen Werkes in der exegetischen Wissenschaft.*

b. *Wellhausens Verhältnis zum Judentum.*

c. *Wellhausens Verhältnis zur christlichen Theologie.*

Soweit ich sehen kann, sind mit diesen Punkten genau die Wellhausenprobleme benannt, welche die Auseinandersetzung mit Kaufmanns exegetischem Ansatz so sehr erschweren, daß sie von der Mehrheit der Exegeten von vornherein vermieden wird.

---

[74] *ZThK* 79(1982)267, Anm 80.

a. Das Ansehen von Julius Wellhausens Werk

Speziell im deutschsprachigen Raum[75] ist Wellhausens Datierung der Pentateuchquellen als *Koordinatenkreuz für die relative Chronologie der alttestamentlichen Schriften*[76] anerkannt. Unter diesem Vorzeichen wird es für unmöglich erachtet, über Kaufmanns Interpretation von P zu diskutieren; man ist überzeugt, daß Kaufmanns *Gesamtauffassung als ganze* nur *angenommen oder abgelehnt*[77] werden könne. Kaufmanns Sicht von P wird verschwiegen. Trügt der Schein nicht, so gilt das für deutschsprachige Exegeten bis auf eine einzige Ausnahme aus jüngster Zeit.[78] Unter diesen Voraussetzungen entbehrt es nicht der Ironie, wenn Smend selbstsicher erklärt, daß Wellhausens historische Interpretation der Priesterschrift nun schon hundert Jahre lang darauf warte, zuschanden gemacht zu werden; damit nicht genug, im gleichen Atemzug werden diejenigen als dumm bezeichnet, die sich auf die Kanonisierung wissenschaftlicher Hypothesen einlassen. Dieses verheerende Verdikt soll hier nicht kommentiert werden. Angesichts des religionswissenschaftlichen Beitrages von Kaufmann und ihm verpflichteten Forschern muß allerdings die Frage aufkommen, was eigentlich noch alles geschehen muß, damit Wellhausens Erben ihre Interpretation von P aus dem hundertjährigen Wartestand entlassen werden. Tatsächlich scheinen der Auseinandersetzung mit Kaufmanns Ansatz systematisch-theologische Prämissen mit dem Stellenwert eines Credo im Wege zu stehen: Einerseits wird verbal das Kriterium der historisch-wissenschaftlichen Verifizierbarkeit hochgehalten; andererseits wird es in Hinblick auf Kaufmann mit einer verblüffenden Selbstverständlichkeit und frei von jeder Anfechtung[79] ignoriert. Dahinter stehen theologiegeschichtliche Zusammenhänge, die lange vor Wellhausen problematisch waren. Darauf wird noch zurückzukommen sein.[80] Hier ist festzuhalten, daß unter Wellhausens Erben ein orthodoxes Verhältnis zu seiner historischen Interpretation von P verbreitet ist, was nichts weniger als deren implizite Kanonisierung bedeutet. Mit seinem Geständnis, daß ihm von Totschweigen und Exkommunikation nichts bekannt sei, dürfte Smend für viele seiner Kollegen sprechen: Von Versäumnissen, die man selber nicht erkennt, kann man nichts wissen, geschweige denn sich für sie verantwortlich fühlen.

Was immer von der Wellhausenorthodoxie zu halten ist, die unbestreitbaren Verdienste Wellhausens dürfen unter keinen Umständen geschmälert oder gar in Abrede gestellt werden. Letztere will Smend mit Recht geachtet wissen. Indessen ist Wellhausens Bedeutung differenzierter zu gewichten. Die bleibende, weit über Wellhausens eigene Lebenszeit hinausreichende Bedeutung seiner Arbeit für die historisch-kritische Exe-

---

[75] S.o., I.A.2.
[76] Vgl Zitat bei Anm 30.
[77] Vgl Zitat bei Anm 34.
[78] S.o., Anm 31.
[79] Anders Soggin, vgl obiges Zitat bei Anm 66.
[80] S.u., I.D.

gese ergibt sich ausschließlich aus seiner richtungweisenden Fragestellung:

"The Graf-Wellhausen hypothesis remains the point of departure for scientific biblical scholarship. This is the case not because its answers are right, but because they have reflected an awareness of the right questions. Scripture remains; the hypotheses come and go. For the Graf-Wellhausen hypothesis to merit the high accolade of being the point of departure implies the need to depart from it."[81]

Selbst jene Arbeitshypothesen, die die Fundamente wissenschaftlicher "Klassiker" bereitstellen, verdienen nicht wie geniale dichterische Schöpfungen behandelt zu werden, von denen sich Menschen noch Jahrhunderte später angesprochen fühlen könnten. Denn den Literatur— und Geschichtswissenschaften ist per definitionem ein bescheideneres Ziel gesteckt: Den Erkenntnisstand mittels noch so kleiner, vor allem aber mittels *verifizierbarer* Schritte zu erweitern.

b. Julius Wellhausens Verhältnis zum Judentum

Wellhausens Bild der *frühjüdischen* — oder nach jener anderen, heute durchaus noch geläufigen Terminologie: *spätjüdischen* — Pharisäer und Rabbiner ist negativ.[82] Selbst wenn man geneigt ist, in Wellhausens zeitgenössischem Kontext seine exegetische und historische Bildung als phänomenal zu erachten,[83] so ist dennoch nicht zu übersehen, daß er auf dem Gebiet des pharisäischen und rabbinischen Judentums nicht kompetent, ja sogar uninteressiert ist.[84] Das Neue Testament ist ihm historische Quelle, insofern er sich dessen negative Sicht des zeitgenössischen Judentums zu eigen macht.[85] So muten Smends voraufgehend zitierte semantische Haarspaltereien über die zutreffende Benennung des mit Leichensektion befaßten medizinischen Fachgebiets apologetisch an. Nach Wellhausens Dafürhalten diagnostizierte Paulus die Ursache des *Leidens* — daher *Patho*-logie —, an dem das Judentum gekrankt haben sollte. Seit frühchristlicher Zeit gilt es als Krankheit zum Tode und wird dann in der weiteren Theologiegeschichte verbreitet als erledigt — tot betrachtet. Auf die umfassende Thematik der Enterbungs— und Substitutionstheologie

---

[81] Sandmel, S., *JBL* 80(1961)122.

[82] Vgl Smend *ZThK* 79(1982)262-264; Kusche, 30-74.

[83] Vgl Smend, R., "Wellhausen in Greifswald" *ZThK* 78(1981)141-176; ders., "J. Wellhausen and his Prolegomena to the History of Israel", *Semeia* 25(1982)1-20; ders., *ZThK* 79(1982)249-282; ferner s.u., bei Anm 103,111,112,137.

[84] Vgl Smend, *ZThK* 79(1982)254-257, 276-277, 282(Punkt 4).

[85] Vgl Smend, *ZThK* 79(1982)262f.

kann hier nicht eingegangen werden.[86] Allerdings ist mit Blick auf Wellhausen relevant, daß er mit seiner Sicht des Judentums keine auffallende Ausnahme darstellt, insofern er dem nachbiblischen Judentum keine echte Vitalität zutraut.[87] Von diesen problematischen Aspekten der paulinischen *Wirkungs*-geschichte — in der Röm 11,17-24.33-36 aufs Ganze gesehen bestenfalls episodisch und marginal zum Zuge gekommen ist — können Pauli Nachfolger nicht absehen. Es ist nichts damit gewonnen, die paulinische Wirkungsgeschichte — die keinesfalls mit der Theologie des Apostels deckungsgleich sein muß[88] — zu beschönigen. Spätestens nach Auschwitz ist es geboten, von gewissen Theologumena Abschied zu nehmen, und seien sie noch so traditionsreich. Respekt vor geistigen Vätern verpflichtet nicht, ihre Fehler fortzuschreiben. In dem Maße, in dem ohne irrationale Ehrfurcht die Abgrenzung zu ihren Irrtümern gelingt, kann den Vätern erspart bleiben, wegen ihrer Grenzen und Fehler *erneut* in Verruf zu kommen. So ist auch Wellhausens Verhältnis zur paulinischen Vorstellung von der Heilsgeschichte mit Vorsicht zu begegnen:

"The Judaism that in the sixth and fifth centuries BCE invented the Law that sidled in was invented in the nineteenth century by German biblical scholarship of which Wellhausen was the most influential spokesman... Wellhausen's demonstration that Judaism was the inventor of νομος παρεισηλθεν — the Law sidled in, interrupting the true spiritual development of Israel — made it unnecessary for liberal Protestant thought in Germany to reassess any traditional judgement of Judaism."[89]

Obgleich in Smends Darstellung vorkommt, daß Wellhausens mangelhafte Kenntnis des nachbiblischen Judentums dessen Verständnis des

[86] Zu diesem höchst komplexen Problemfeld sei auf eine Auswahl von Titeln verwiesen: Parkes, J., *The Conflict of the Church and the Synagogue. A Study in the Origins of Antisemitism*, 1934 (reprinted: Philadelphia 1961; New York 1974); Williams, A.L., *Adversos Judaeos. A Bird's Eye View of Christian Apologiae until the Renaissance*, Cambridge 1935; Stendahl, K., "Paul among Jews and Gentiles", in *Paul among Jews and Gentiles and other Essays*, Philadelphia 1976, 1-77; ders., "The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West", *a.a.O.*, 78-96 sowie *HThR* 56(1963)199-215; ders., "Judaism and Christianity I: Then and Now", *HDB* 28/1(1963)1-9 sowie *Meanings. The Bible as Document and Guide*, Philadelphia 1984, 205-215; ders., "Judaism and Christianity II: A Plea for a New Relationship", *HDB, New Series* 1/1(1967)2-9 sowie *Meanings...*, 217-232; Littell, Franklin H., *The Crucifixion of the Jews. The Failure of Christians to Understand the Jewish Experience*, New York 1975 (reprint: Macon, GA 1986); Davies, Alan T., ed., *Antisemitism and the Foundations of Christianity*, New York—Ramsey—Toronto, 1979; Rendtorff, R./Stegemann, E. (Hgg), s.o., Anm 71. — Nicht ohne exegetisch-methodische Vorbehalte (vgl etwa S.64ff) kann ferner verwiesen werden auf Radford Ruether, R., *Faith and Fratricide. The Theological Roots of Anti-Semitism*, New York 1974.

[87] Vgl Smend, *ZThK* 79(1982)266-268; Kusche, 69-74.

[88] Zu dieser wesentlichen Unterscheidung vgl Stegemann, E., "Der Jude Paulus und seine antijüdische Auslegung", Rendtorff, R./Stegemann, E., 117-139.

[89] Silberman, Lou H., "Wellhausen and Judaism", *Semeia* 25(1982)79; mutatis mutandis ist diese Entwicklung auch in der zeitgenössischen neutestamentlichen Wissenschaft zu beobachten, vgl Stegemann, 122ff.

biblischen Judentums beeinträchtigt, scheint Smend die methodischen Implikationen dieses Handikaps nicht wahrhaben zu wollen:

"The distortion of the Pharisaic view, whose origin is to be seen — according to Wellhausen — in the Priestly Code, brought with it the distortion of the view of the Priestly Code itself... In order to substantiate his theory, Wellhausen made use of the method of literary-historical criticism, which, it is readily to be admitted, he did without bias. His prejudice is always there, in the background but never emerges in his discussion. With great skill he analysed the traditions of the Pentateuch, and, like de Wette, attempted to find an historical foothold for each. Just as de Wette... so did Wellhausen seek out an appropriate historical period for the Priestly Code and find it in the theocracy of the Second Temple... Wellhausen was unable to cite historical data from the period he chose which might parallel the Priestly Document itself, and was forced instead to invent evidence, which, however persuasively argued, remains subjective."[90]

Als Vorurteil gegenüber dem Judentum ist Wellhausens entstellte Sicht des Pharisäismus nicht nachvollziehbar. Forschungsgeschichtlich ist wichtig, daß sie bedenkliche methodische Auswirkungen in seinem Werk zeitigt. Denn das traditionsreiche Vorurteil vom Judentum als Religionssystem des selbstgerechten Menschen ist eine Verständnisbarriere, die sich für die historisch-kritisch arbeitende biblische Religionswissenschaft als kognitiver Sehfehler erweist: Diese in kirchlicher Theologie beheimatete Prämisse verbaut Zugänge zum biblischen Judentum und damit zur biblischen Priesterreligion — nämlich sowohl der vorexilischen als auch der exilisch-nachexilischen Zeit. Dadurch tritt genau das ein, was Smend bei Wellhausen offenbar nicht anzutreffen meint, da er mit Blick auf Wellhausens Werk feststellt:

"Niemand geht ohne Voraussetzungen, ohne ein Vorverständnis an eine derartige Arbeit heran; es darf sich nur um kein Vorurteil handeln, das das Verständnis der Sache auf die Dauer unmöglich macht."[91]

In der Diskussion über Wellhausens Sicht vom Judentum ist schließlich sein persönliches Verhältnis zu Juden von Interesse. Als Wellhausenbiograph — dieses Attribut sei auf Grund von Smends zahlreichen Beiträgen zur Thematik gestattet — scheint dieser sich verantwortlich zu fühlen, Wellhausen vom Vorwurf des Antisemitismus reinzuwachen. Wohl mit gutem Recht kann Smend geltend machen, daß Wellhausen auf Grund seines menschlichen Formats für rassistisch verblendeten Judenhaß unanfällig gewesen sei. Ferner ist Smends Bemühen, Wellhausen in seinem geschichtlichen Zusammenhang zu begreifen, methodisch versprechend. Zugleich ist unter methodischen Gesichtspunkten bedenklich, daß es Smend nicht immer gelingt, seine Funktionen als Forschungshistoriker und als Biograph auseinanderzuhalten. In dem Maße, in dem die

---

90 Weinfeld, M., *Getting at the Roots of Wellhausen's Understanding of the Law of Israel. On the 100th Anniversary of the Prolegomena,* The Institute for Advanced Studies. The Hebrew University of Jerusalem, Report No 14/79, Jerusalem 1979, S.16. (*ZThK* 79(1982)276, Anm 133 verweist Smend bibliographisch auf diese Untersuchung, ohne sich jedoch inhaltlich mit ihr auseinanderzusetzen.)

91 *ZThK* 79(1982)251.

Distanz zum biographischen Interesse an Wellhausens Persönlichkeit verloren geht, tut Smend sich schwer, sine ira et studio die intellektuellen Voraussetzungen von Wellhausens Werk unter geistesgeschichtlichen, psychologischen o.a. forschungsgeschichtlich relevanten Aspekten zu analysieren.[92]

Unter diesen Gesichtspunkten bezeugt das von Smend herangezogene Material, wie sehr sein Wellhausenbild differenzierungsbedürftig ist. Denn die auf weite Strecken apologetisch anmutenden Kommentierungen der zitierten Wellhausen-Äußerungen widerlegen nicht deren eigene Aussage. Es bedarf keiner tiefenpsychologischer Raffinessen, um aus ihnen herauszuhören, wie wenig Wellhausen gegenüber dem traditionellen christlich-abendländischen Antijudaismus immun gewesen ist, geschweige denn daß er kritische Distanz dazu entwickelt hätte.[93]

Zunächst gibt es eindeutige Anzeichen, daß Wellhausen ein Kind seiner Zeit gewesen ist, insofern er jenen politisch-gesellschaftlichen Antisemitismus teilte, der im Europa des 19. Jahrhunderts nicht nur im wilhelminischen Deutschland unter nationalistisch gesonnenen Patrioten salonfähig war.[94] Daß entsprechende Äußerungen, wie von Smend betont, von Wellhausen nicht für die Öffentlichkeit gedacht waren, spricht freilich für ihn. Darüber hinaus ist dieser Befund für Wellhausens persönliche Einstellung zu Juden höchst belanglos. Wer solche Zusammenhänge "großzügig" übersieht, läuft Gefahr, jenes mit "der Muttermilch absorbierte" Erbe abendländischer Kultur zu verkennen. Hat es denn im christli-

---

92 Als Biograph stellt Smend die methodische Maxime auf: "Menschen aus früherer Zeit dürfen nicht sogleich nach Maßstäben beurteilt werden, die erst gewonnen wurden, als sie nicht mehr lebten." (*ZThK* 79[1982]250) Dies dürfte gelten, woimmer ein Historiker und Biograph sich als Anwalt der Toten versteht. Gleichwohl scheint hier eine kleine, m.E. nicht *kleinliche* Differenzierung angebracht: Dem Biographen ist zu empfehlen, daß er von seinem historischen Ort aus zu *Beurteilungen* findet — auch dies dürfte der Historikerstreit gezeigt haben. — Dabei dürfen und müssen keine anachronistischen *Verurteilungen* inquisitorischen Stils ausgesprochen werden.

93 Zum fogenden vgl das in Smend *ZThK* 79(1982)249-282 verstreute umfangreiche Material, etwa S.266ff. Zu Smends Beitrag zur Wellhausenbiographie s.o., Anm 24 und 83, sowie das Wellhausenporträt aus neuerer Zeit in *Deutsche Alttestamentler in drei Jahrhunderten*, Göttingen 1989, 99-113. Leider sind mir zwei weitere Beiträge nicht zugänglich gewesen: Smend, "Wellhausen in Göttingen", Moeller, B. (Hg.), *Theologie in Göttingen. Eine Vorlesungsreihe*, Göttingen 1987, 306-324; ders., "Wellhausen und die Kirche", Aland, K./Meurer, S. (Hgg.), *Wissenschaft und Kirche, Festschrift für E. Lohse*, Bielefeld 1989, 225-231.

94 So konnte Wellhausen während des britischen Feldzugs in Ägypten am 18.10.1882 an seinen britischen Kollegen W.R.Smith schreiben, Großbritannien habe die Pflicht, "Ägypten nicht wieder in die Hände einer schwachen Regierung, d.h. der Juden, fallen zu lassen. Rothschild und Co. müssen auf der ganzen Linie bekämpft werden, wenn wieder etwas aus uns werden soll, und die Briten sind gerade dafür die richtigen Leute." (UB Cambridge ADD 7449/D 772, zitiert nach Smend, *ZThK* 79[1982]271). Zwei Jahre später, am 16.7.84 schrieb Wellhausen an Smith: "Haben Sie L'Egypte et l'Europe von v.Bemmelen (Leiden Brill) gelesen? Die Engländer *müssen* notwendig Ägypten *regieren* und es den Franzosen = Juden entreißen." (UB Cambridge ADD 7449/D 792, zitiert nach *ebd*).

chen Abendland jemals eine Generation gegeben, in der der traditionelle Antisemitismus, der bis zum neunzehnten Jahrhundert ohnehin ohne rassistische Ideologie ausgekommen war, nicht auch bei humanistisch gesonnenen Individuen aufgehoben war?

Was Wellhausen betrifft, so sind seine ironisch-burschikosen Äußerungen über jüdische Mitmenschen offenbar nicht als Ausdruck von Judenfeindschaft *per se* zu verstehen. Jene ihn charakterisierenden, keineswegs vernichtenen Spötteleien, mit denen er auch gegenüber nichtjüdischen Zeitgenossen großzügig war, scheinen eher Lebensweisheit als misanthropische Neigungen zu bezeugen. M.W. besteht kein Anlaß, dieses von Smend gezeichnete Bild in Zweifel zu ziehen. Nichtsdestoweniger müssen Wellhausens reservierte Vorurteile gegenüber Juden im Kontext seiner kulturellen Sozialisierung gesehen werden. Unter diesem Gesichtspunkt ist er freilich keine Ausnahme, insofern auch die Äusserungen anderer an die Worte Karl Barths erinnern, der von sich bekannte:

"... ich in der persönlichen Begegnung mit dem lebendigen Juden ... solange ich denken kann, immer so etwas wie eine völlig irrationale Aversion herunterzuschlucken hatte — natürlich von allen meinen Voraussetzungen her sofort herunterzuschlucken und in meinen Äußerugen gänzlich zu verdecken wußte, aber eben doch herunterzuschlucken und zu verdecken hatte. ... es möchte sein, daß auch er (sc: dieser verwerfliche Instinkt) sich in meiner Israellehre retardierend ausgewirkt hat."[95]

Soweit m.W. dokumentiert ist, hat Wellhausen im Unterschied zu Barth sein Verhältnis zu Juden nicht reflektiert. So konnte er schlechterdings keine Zweifel an den methodischen Implikationen seines Verständnisses vom Judentum entwickeln. Daran muß der Forschungshistoriker festhalten. Gleichwohl hindert das den Biographen nicht zu sehen, daß sich jüdische Zeitgenossen von Wellhausen im zwischenmenschlichen Verkehr an seinen Grenzen nicht zu stören schienen. Hier geht es ja um jene Vorurteile, die kultivierte Intellektuelle von allen ihren Voraussetzungen her und sicher nicht erfolglos sofort herunterzuschlucken und in ihren Äußerungen zu verdecken wissen. Wie immer dem auch sei, für Wellhausens Persönlichkeit ist wichtig, daß kein geringerer als Hermann Cohen in seinem Nachruf auf Wellhausen festhalten konnte:

"Dieser Mann ..., dem Menschenhaß auch in der historisch-nationalen Form des Judenhasses innerlich zuwider war, ..."[96]

Zeitgeschichtlich ist relevant, daß nicht wenige der von Smend zitierten Äußerungen des politisch rechts stehenden, kaisertreu-patriotisch gesonnenen Wellhausen[97] Erinnerungen wachrufen an jenes Klima des im 19. Jahrhundert virulenten "deutsche(n) Antisemitismus, (der) im wesentlichen das Produkt einer Gesellschaft ist, in der sich Gedanken der Aufklärung und des Liberalismus nicht durchsetzten..." und in der antisemiti-

---

[95] Ausführlichere Zitierung dieses Barthtexts s.u., bei Anm 222.

[96] H. Cohen, "Julius Wellhausen. Ein Abschiedsgruß", Geiß, R.R./Kraus, H.-J. (Hgg), *Versuche des Verstehens,* München 1966, 43-47, S.45, zitiert nach Kusche, 61.

[97] Vgl Kusche, 72 sowie voraufgehend zitiertes, Anm 94.

sche Vorurteile durch "nationale und kulturelle Identitätskrisen" reichlich Nahrung erhielten.[98] Vielleicht ist Wellhausen und früheren Generation zugute zu halten, daß sie nicht in dem Maße wie ihre Nachfahren im Zeitalter nach Auschwitz aktuellen Anlaß hatten, die tieferen Implikationen gedankenlos dahingesagter Reden zu reflektieren. Gleichwohl kann ein nach Auschwitz lebender Zeitzeuge, sofern er für Zusammenhänge zwischen christlich-abendländischem Antijudaismus und rassistischen Endlösungsprogrammen sensibilisiert ist, in Wellhausens Äußerungen schlechterdings nicht die Ressentiments gegen jüdische Menschen überhören.[99]

Nichtsdestoweniger hat Smend allen Grund, Wellhausen gegen selbstgerechte Verteufelung in Schutz zu nehmen.[100] Selbst nach 1945 wird über die tieferen Ursachen der Shoa wenig reflektiert. In Deutschland befleißigen sich inzwischen nicht gerade kluge, aber doch angesehene Intellektuelle, die in ihrer Ungeheuerlichkeit einzigartige Qualität der Shoa zu relativieren und sie als alltäglichen, nicht sonderlich auffälligen, Betriebsunfall in der Menschheitsgeschichte zu verfälschen, um mit dubiosen Verharmlosungen ihre historische Verantwortung zu leugnen. Ferner regt sich auch in theologischen Kreisen verbissener Widerstand

---

[98] Zu dem hier angesprochenen zeitgeschichtlichen Hintergrund vgl Seebaß, G., "Christlicher Antijudaismus und moderner Antisemitismus", Rendtorff, R./Stegemann, E., 9-25. — Zitat, S.11.

[99] "Mir starrten bei der Eröffnung meiner arab. Übungen vier schwarze stechende Judengesichter entgegen. In der Genesis überwiegen zum Glück die Christen." (Brief vom 25.10.1901 an F.Justi, Smends Privatbesitz, zitiert nach *ZThK* 79[1982]269, Anm 95). Smend leitet dieses Zitat wie folgt ein: "Neugier mag fragen, ob er (sc: Wellhausen) wie offenbar manche in seiner und der folgenden Generation bei der Begegnung mit Juden 'immer so etwas wie eine völlig irrationale Aversion' empfand (so K. Barth über sich selbst, in ...). Wer es unbedingt will, wird vielleicht nicht zu hindern sein, dergleichen aus dem heiteren Bericht an F.Justi über den Beginn des Wintersemesters 1901/02 herauszulesen. Ohne den weiteren Kontext wirkt Smends Qualifizierung dieses Zitats als "heitere(r) Bericht". apologetisch. Zumindest aus der Nach-Auschwitz-Perspektive kommt doch die Frage auf, welche Einstellung zu Juden einem solchen Erlebnisbericht zugrunde liegt. Unter diesem Gesichtspunkt ist denn auch die Art, wie Wellhausen seine sachlichen Differenzen mit jüdischen Kollegen formuliert, höchst problematisch. Obgleich in Briefen Neuigkeiten häufig nur en passant erwähnt werden, ist bemerkenswert, daß Wellhausen Kollegen negativ kommentiert, indem er an ihr Jüdischsein erinnert. Denn aus heutiger Sicht ist Kritik an Herrn Fachkollege X suspekt, wenn sie damit begründet wird, daß jener jüdisch sei, anstatt mit sachlichen (methodischen) Argumenten. Zwei weitere von Smend zitierte Äußerungen Wellhausens vermitteln das Bild, daß er in dieser Hinsicht unbedenklich war: "Popper hat ein unendlich thörichtes Buch geschrieben über die Sagen der Genesis; so im Stile von Goldziher, Steinthal, Kohler u.s.w. ... Diese Juden taugen alle nichts." (Brief an W.R. Smith, 16.8.1879, UB Cambridge ADD 7449/D 749, zitiert nach Smend, *ZThK* 79[1982]270) "Ich fürchte nur, die Juden werden auch 1892 (sc: bei einem Kongreß) mit feiern. Es gibt freilich auch gute Juden." (UB Cambridge ADD 7449/D 882, zit.n. Smend *ebd.*).

[100] Vgl *ZThK* 79(1982), 282 (Punkt 6).

gegen die gebotene theologiegeschichtliche Bestandsaufnahme.[101] In dieser zeitgeschichtlichen Wirklichkeit kann sich die Generation nach Auschwitz unter gar keinen Umständen anmaßen, Verurteilungen auszusprechen. Nichtsdestoweniger ist es in der Gegenwart nach Auschwitz historische Pflicht, sich radikal zu distanzieren von Irrwegen, deren Folgen sich als so infernalisch erwiesen haben, daß sie selbst die kreativsten apokalyptischen Phantasien verharmlosen. In dieser Situation sollte mit Blick auf Ez 18,20 *nichts* mehr in antiquierte Schläuche gefült werden — selbst wenn diese so alt sind wie das Christentum selbst.

c. Julius Wellhausen als Historiker und Theologe

Die Frage nach Wellhausens Verhältnis zur christlichen Theologie kann nicht getrennt werden von der Frage nach seinen historischen Prämissen.

Daß Wellhausen die Gabe hatte, Geschichte anschaulich darzustellen,[102] und daß er seltene stilistische Fähigkeiten besaß, ist evident. Be-

---

101 Dazu s.u., I.D.

102 Das wird von Wellhausens Kritikern unumwunden anerkannt; vgl etwa obiges Weinfeldzitat (bei Anm 90) sowie Harans Qualifizierung von Wellhausens Argumentation: "... that balanced form and that measure of architectural perfection that we find in the first part of Wellhausen's work (sc: *Prolegomena*...), each chapter of which is devoted to a different aspect of cult and all of which, taken together, encompasses the topic in every possible dimension." *JBL* 100(1981)325, Anm 7; Harans respektvolle Anerkennung von Wellhausens wissenschaftlicher Leistung ist ferner dadurch dokumentiert, daß er Wellhausen zusammen mit seinem Lehrer Kaufmann als "master" bezeichnet (*a.a.O.*, 322). Diese Anerkennung von Wellhausens methodischen Leistungen ist für die kritische Auseinandersetzung mit seinem Werk unverzichtbar. Indessen müssen Wellhausens Grenzen, die zu einem Teil ja auch durch den zeitgenössischen Stand der Forschung vorgegeben waren, nicht apologetisch verzeichnet werden, wie dies in Smends lebendigen, biographischen Skizze geschieht, indem Wellhausens religionsgeschichtlicher Horizont fast idealisiert wird: "Ihm selbst (sc: Wellhausen) wurde sogleich und seitdem immer wieder der Vorwurf gemacht, er vernachlässige Israels altorientalische Umwelt. ... Aber es war klar, daß die Auswertung der mesopotamischen und ägyptischen Funde eine der Hauptaufgaben für die Forschung der nächsten Generation sein mußte. Daß dabei ein sichereres und tieferes Verständnis des alten Israel erzielt wurde, als es Wellhausen gelang, wird man im Rückblick nur mit mancherlei Einschränkungen sagen können." (Smend, *Deutsche Alttestamentler*..., 110.) Gerade weil seit Wellhausen die Altorientalistik zu wichtigen, neuen Erkenntnissen gekommen ist, ist es nicht gerechtfertigt, Wellhausens Verständnis der Geschichte der biblischen Religion in dieser Weise zu idealisieren. Denn daß sich sein Bild von Israels Geschichte nur mit gewichtigen Vorbehalten aufrechterhalten läßt, ist erwiesen; vgl exemplarisch die von Weinfeld dargestellten Befunde: "Social and

kanntlich überzeugten seine historischen Interpretationen — nicht nur von P — die Mehrheit seiner Zeitgenossen. Damals gab es keine Arbeitshypothesen, die in gleicher Weise bestachen. Daß sein Bild vom Judentum negativ gefärbt war, mahnte noch weniger zur Vorsicht, als dies heute in manchen Kreisen der Fall ist. Diese Faktoren trugen zu Wellhausens mächtiger Wirkungsgeschichte bei, die bis in die Gegenwart andauert.

Vor sechzig Jahren drückte der junge Eißfeldt in einem Nachruf seine Dankbarkeit für Wellhausens Beitrag zum Verständnis des Judentums aus:

"Mit herzerfreuender Frische und in einer Sprache, die erwärmt ist von der verhaltenen Glut eines edlen Pathos, zerreißt er (sc: Wellhausen), auf Josephus und das Neue Testament gestützt, die Nebelschleier, in die eine auf dem Talmud beruhende Geschichtsschreibung die jüdische Geschichte der beiden letzten vorchristlichen Jahrhunderte und des ersten nachchristlichen gehüllt hatte."[103]

Diese Bewunderung des jungen Kollegen im ersten Viertel dieses Jahrhunderts ist mehr als ein zeitgeschichtliches Kuriosum:[104] Zu Wellhausens Kompetenz, ausgerechnet in Judaicis, haben sich Exegeten bis in die jüngste Zeit ein ungebrochenes Verhältnis bewahrt.[105]

Wellhausens Schwierigkeiten mit dem Frühjudentum gründen in seiner Vorstellung vom Geschichtsablauf. Sie hat komplizierte theologiegeschichtliche Hintergründe, die bereits angesprochen wurden, im Rahmen dieser Arbeit aber nicht weiter thematisiert werden können. Hier ist festzuhalten, daß das lineare heilsgeschichtliche Schema des Paulus — Sünde, Nomos sowie Ende, Ziel oder Höhepunkt (τελος) des Nomos — für Wellhausens Begriff der israelitisch-jüdischen Geschichte bestimmend ist. Bei seiner Interpretation des Inhalts von P ist Wellhausen befangen in der Bewertung des Gesetzes als soteriologisches Verhängnis: Für Wellhausen ist P gleichbedeutend mit dem Gesetz par excellence, das verurteilt ist abzusterben; unter diesem Vorzeichen kreist sein Geschichtsbild um die Frage, ob P der Prophetie chronologisch vor— oder nachzuordnen ist. Im Kontext dieser linearen Geschichtsbetrachtung kommt die Möglichkeit nicht vor, daß das Verhältnis von P zur klassischen Prophetie ein synchrones sein könnte.

Für die offene Frage, ob zwischen dem babylonischen Exil und P ein historischer Kausalzusammenhang besteht, ist die lineare Geschichtsschau ein nicht zu unterschätzender Komplikationsfaktor; er macht es Wellhausens Nachfolgern unmöglich, sich mit dem Kaufmann verpflich-

---

Cultic Institutions in the Priestly Source against their Ancient Near Eastern Background", *Proceedings of the Eighth World Congress of Jewish Studies, Bible Studies and Hebrew Language 1981,* Jerusalem 1983, 95-129.

103 Eißfeldt, O., "Julius Wellhausen", *IMW* 14(1920)193-208;325-328; zitiert nach ders., *Kleine Schriften I,* Tübingen 1962, 63.

104 Eißfeldts hier dokumentierte Wertschätzung von Wellhausens Sicht der nachexilischen Epoche ist auch insofern bemerkenswert, als er in der gleichen Zeit wichtigen historischen Urteilen Wellhausens widerspricht, ohne jedoch die historisch einleuchtenden Konsequenzen daraus zu ziehen (s.u., S.231).

105 Exemplarisch vgl nachfolgende Zitate (bei Anm 111, 112, 137).

teten Ansatz auseinanderzusetzen; stellt doch die Kaufmann verpflichtete Forschungstradition radikal die Vorstellung in Frage, daß die in Israels Geschichte erkennbaren Phänomene in einem zeitlichen Nacheinander zu sehen sind:

"As against the vision of a monolithic religion evolving stage by stage, Kaufmann set up his conception of a monotheism embodying various thought patterns and finding its expression in parallel literary creations which exist alongside each other."[106]

Wellhausens Zweifel an seiner Eignung, theologischen Nachwuchs auszubilden, sowie die persönlichen Konsequenzen, die er daraus zog,[107] beweisen, mit welchem existentiellen Engagement er Theologe war. Verstehe ich Rendtorff richtig, so zielt seine Kritik an Wellhausens mangelndem Interesse an der Theologie auf dessen ins theologische Abseits führenden, (paradoxerweise) theologisch begründeten Vorurteile gegenüber dem Frühjudentum. Diese Schwierigkeit teilt Wellhausen mit all jenen Kollegen, die dem Neuen Testament den unstrittigen Rang einer historischen Quelle für das zeitgenössische Judentum zugestehen.[108]

---

106 Talmon, 23; — allerdings ist diese tendenziell zutreffende Beobachtung differenzierungsbedürftig: Kaufmann verpflichtete Exegeten neigen freilich dazu, die literarischen Schöpfungen Israels in einem chronologischen Nebeneinander wahrzunehmen (s.u., III). Dagegen ist das Denken Kaufmanns in evolutionistischen Vorstellungen befangen, insofern er sich in manchen Diskussionen von Wellhausen seine eigenen Fragestellungen vorgeben läßt und dann antithetisch auf dessen Positioonen zu reagieren pflegt (vgl Krapf, 89-91,101-108).

107 Vgl dazu Smend, *Deutsche Alttestamentler...*, 108.

108 Zu diesem Problemfeld vgl Silberman, 10, Anm 1.

4. Julius Wellhausens Erben und ihre Scheindiskussion mit Yehezkel Kaufmann und mit von ihm beeinflussten Exegeten

Werden Kaufmann und ihm verpflichtete Exegeten im deutschsprachigen Raum fast ausnahmslos[109] totgeschwiegen, so ist andernorts die Scheindiskussion gängiger Auseinandersetzungsstil. Dabei wird der Gesprächspartner in eine schiefe Perspektive gerückt, in welcher er von vornherein verkannt werden muß. Durch diese Art der Wahrnehmung wird der Betrachter zum Objekt eines unvorteilhaften Selbstbetrugs, insofern er sich in der trügerischen Sicherheit wiegt, daß jede weitere Auseinandersetzung mit Kaufmanns Ansatz irrelevant sei.

Eine erschöpfende Bestandsaufnahme von Arbeiten, die mit diesem Mangel behaftet sind, ist allenfalls für den Forschungshistoriker sinnvoll. Dagegen genügt es in der gegenwärtigen Diskussion unter biblischen Religionsgeschichtlern und Exegeten, sich exemplarisch an Hand von drei Beispielen zu vergegenwärtigen, mit welch methodisch bemerkenswerter Originalität an Kaufmanns Ansatz und dessen Herausforderung vorbeimanövriert wird.

Erstens ist auf eine von Mowinckels letzten Monographien hinzuweisen;[110] hier wird Kaufmanns Ansatz auf höchst subtile Weise unterdrückt. Zugleich ist Mowinckels Buch ein klassisches Beispiel dafür, wie dominierend das Wellhausensche chronologische Raster der Pentateuchquellen fortwirkt. Da ist die Rede von Wellhausens

"dauernder Großtat", nämlich "die *unwiderlegbare* relative Chronologie der anzunehmenden Quellen, bzw der von diesen vertretenen geschichtlichen Milieuen (sic), die in den Symbolen J-E-D-P ausgedrückt werden."[111]

Die Hochschätzung Wellhausens geht bei Mowinckel Hand in Hand mit einem ungebrochenen Verhältnis zu dessen judaistischer Kompetenz:

"Dass *Wellhausen* auf dem Grunde der literarkritischen Erkenntnis des relativen Alters der alttestamentlichen Quellen seine glänzende Darstellung der äusseren und geistigen Geschichte Israels und des Judentums schrieb, soll ihm nur zu Ruhm und Ehre dienen."[112]

So ist es kaum verwunderlich, daß Mowinckel die Kritik Kaufmanns an der Urkundenhypothese aus seiner Fragestellung[113] ausblendet.

---

[109] Zu jener einmaligen Ausnahme aus jüngster Zeit, s.o., Anm 31.

[110] Mowinckel, S., *Erwägungen zur Pentateuchfrage*, Oslo 1964.

[111] *A.a.O.*, 5 (Hervorhebung von mir).

[112] *A.a.O.*, 6.

[113] *A.a.O.*, 9 wird sie entwickelt.

Wellhausens Prämisse, daß das Gesetz jünger als die Prophetie sein müsse, wird grundsätzlich anerkannt,[114] und "so bleiben genügend Gründe für die nachdeuteronomistische, nachexilische Datierung sowohl von H wie von P übrig"[115]; dabei wird das hohe Alter von P-Elementen zugestanden.[116] Bei alledem geht Mohwinckels Kritik an Kaufmanns Hypothesen hinsichtlich des Tabernakels[117], hinsichtlich der Terminologie vom Lager[118] und hinsichtlich des prophetokratischen Ideals[118] nicht tief genug, um Kaufmann zu widerlegen. Es ist ohnehin zweifelhaft, ob Kaufmanns Frühdatierung von P insgesamt widersprochen werden kann, indem bei diesen Punkten angesetzt wird; an Kaufmanns Anschauung zur Kultzentralisierung ist inzwischen eine Kritik, die viel weiter geht als Mowinckel sie seinerzeit vorgelegt hatte,[118] von einem Exegeten geltend gemacht worden, der Kaufmanns Ansatz teilt.[119] Bei Mowinckel ist methodisch nicht nachzuvollziehen, wie er darauf verzichten kann, sich mit Kaufmanns religionswissenschaftlichen Prämissen auseinanderzusetzen, stattdessen Einzelheiten kritisiert, die für Kaufmanns Ansatz überhaupt nicht das Entscheidene sind, um dann abschließend festzustellen:

"*Kaufmanns* Plaidoyer für vorexilischen Ursprung des Buches P kann somit nicht als gelungen betrachtet werden."[120]

Mowinckels Hochschätzung von Wellhausens Datierung der Pentateuchquellen im Sinne *des Koordinatenkreuzes für die relative Chronologie der alttestamentlichen Schriften* [121] dürfte Wellhausen recht geben:

"Man muß einen Vorbegriff haben von der Wahrheit, um sie zu finden."[122]

---

114 *A.a.O.*, 6.
115 *A.a.O.*, 43.
116 Vgl *a.a.O.*, 43-44,45.
117 Vgl *a.a.O.*, 44-45.
118 Vgl *a.a.O.*, 45.
119 Haran, M., *Temples and Temple-Service in Ancient Israel, An Inquiry into the Character of Cult Phenomena and the Historical Setting of the Priestly School*, Oxford 1978, (reprint with altered sub-title: *An Inquiry into Biblical Cult Phenomena and the Historical Setting of the Priestly School*, new preface and corrections, Winona Lake, Indiana 1985.), S.7 (Anm 8), 132ff. (Zu Harans Kritik an Kaufmanns Ansicht über Ps Verhältnis zur Kultzentralisierung s.u., S.286.)
120 Mowinckel, *a.a.O.*, 46.
121 Vgl obiges Zitat bei Anm 30.
122 Wellhausen, J., *Der Text der Bücher Samuelis*, Göttingen 1871,7.

Zweitens ist eine Monographie von Vink[123] zu erwähnen, die in der neueren Einleitungsliteratur häufig empfohlen wird.[124] Der Autor sieht davon ab, sich mit Kaufmanns Hauptwerk (oder mit dessen längst vorliegender Übersetzung: *KRI*) auseinanderzusetzen. Bezugspunkt ist einzig und allein der vier Jahrzehnte zuvor in *ZAW* erschienene Artikel Kaufmanns, — um es genau zu nehmen: ausschließlich die erste Teilveröffentlichung jenes Artikels.[125] Was den Inhalt von Vinks Argumentation betrifft, so wird fast nur auf Kaufmanns These eingegangen, daß P die Kultzentralisierung unbekannt sei;[126] Kaufmanns Ansicht, daß die prophetokratische Idee Ps in der exegetischen Wissenschaft als hierokratisch verkannt werde, wird von Vink zwar erwähnt, aber nicht gründlich genug diskutiert.[127]

Vinks Bezugnahme auf Kaufmann verdient nicht als Diskussion bezeichnet zu werden: Zum einen, weil die seit 1960 vorliegende Übersetzung von Kaufmanns exegetischem Hauptwerk stillschweigend übergangen wird; zum anderen, weil nicht einmal in Hinblick auf jene von Vink selbst zur Debatte gestellte, vierzig Jahre zurückliegende Veröffentlichung Kaufmanns eine ernst zu nehmende Auseinandersetzung geführt wird: Kaufmanns eigene, in jener ersten Veröffentlichung über P freilich sehr kurz gehaltenen Ausführungen über Ps Festgesetze[128] werden völlig übergangen; Kaufmanns Ansicht über die Beschaffenheit der Torahliteratur wird als *enigmatic construction*[129] abgetan, ohne daß die in *KRI* 200-208 vorliegenden Ausführungen berücksichtigt werden.

Angesichts dieser gravierenden methodischen Mängel ist nicht einmal Vinks Kritik an jener anerkanntermaßen[130] problematischen Ansicht Kaufmanns über Ps Verhältnis zur Kultzentralisierung für die Beurteilung von Kaufmanns P-Interpretation hilfreich.

---

[123] Vink, J.G., *The Date and Origin of the Priestly Code in the OT, OTS* 15, Leiden 1969.

[124] Vgl die bibliographischen Verweise in Kaiser, 111; Schmidt, W.H., *Einführung in das AT,* 360; Smend, *Entstehung des AT,* 47; u.ö.

[125] Kaufmann, J., "Probleme der israelitisch-jüdischen Religionsgeschichte, Teil I", *ZAW* 48(1930)23-43. — "Teil II", *ZAW* 51(1933)35-47, ist für Vink irrelevant.

[126] Vink, 9-10,75,98-99,140-141.

[127] Vgl Vink,, S.9 (Anm 2).

[128] *ZAW* 48(1930)35-37.

[129] Vgl Vink, 99.

[130] Dazu s.o., Anm 119.

Bemerkenswert ist schließlich Saebøs[131] *Versuch nachzuweisen, daß Kaufmann und ihm verpflichtete Exegeten Wellhausen mißverstünden.*[132] *In seinem 1980 auf dem zehnten Kongress der International Organization for the Study of the Old Testament (IOSOT) in Wien gehaltenen Referat über die Eigenart von P wird Kaufmann nur namentlich erwähnt;*[133] *Exegeten, die seinen Ansatz teilen, kommen nur bibliographisch vor.*[134] *Was auf der Hand liegt, nämlich daß Kaufmanns Bewertung der Eigenart von P zu diametral entgegengesetzten Folgerungen über die historischen Umstände von P führt*[135]*, wird von Saebø nirgends thematisiert. In gewissem Sinne hat es mit dieser Lücke seine Richtigkeit, insofern Saebø meint, Kaufmanns Ansatz nicht ernst nehmen zu müssen; kann er doch zu der oben erwähnten Arbeit Weinfelds*[136] *feststellen:*

"Wenn er (sc: Wellhausen) bei seiner Deutung der Texte, deren Grundproblem ihm in der dominierenden Vorrangstellung des Gesetzes im Pentateuch lag, überdies noch mit einer schroffen Kontrastierung des älteren Israel zum jüngeren Judentum und mit einer Abwertung des Judentums und des in ihm siegenden Gesetzes endete, dann ist es aber durchaus verständlich, dass dies als eine radikale Herausforderung empfunden wurde, und zwar insonderheit bei jüdischen Lesern und Gelehrten. Die grundsätzliche Frage wird dabei eben die sein, ob oder inwieweit sich seine Sicht an den Texten wirklich bewahrheiten lässt. Nun hat neuerdings Weinfeld zur Erklärung der negativen Beurteilung des Gesetzes in den Prolegomena auf Ausführungen in Wellhausens früherem Buch über Die Pharisäer und die Sadducäer (Greifswald 1874) hingewiesen. Da gibt es gewiß Zusammenhänge, die zu beachten sind, doch reichen sie zu einer Begründung des Gesetzesverständnisses Wellhausens nicht aus. Wellhausen gründet seine Ansichten in den Prolegomena nicht auf spätere Phänomene, sondern, — wiederum läßt sich das sagen — sie wurzeln in seiner Deutung alttestamentlicher Texte, und zwar nun solcher Texte, die sich in der sog. Priesterschrift befinden, oder die nahe mit ihr verbunden sind; ..."[137]

Es ist eine gegenstandslose Behauptung, daß Weinfeld Wellhausen eine Gesetzesinterpretation unterstelle, die für dessen Prolegomena gar nicht relevant gewesen sei. In der Tat weist Weinfeld Wellhausen seine — oben erörterte[138]*— Inkompetenz auf judaistischem Gebiete nach. Jedoch trifft Saebøs Vorwurf ins Leere, daß Weinfeld von Wellhausens exegetischem Hauptwerk ablenke, um Wellhausens antijüdische Vorurteile überhaupt zur Sprache bringen zu können. Der größere Teil von Weinfelds Untersuchung ist eine detaillierte Diskussion jener Hypothesen, die Wellhausen in seinen Prolegomena vorgelegt hatte.*

Zweifellos wäre vieles für manchen Exegeten einfacher, wenn als gesichert gelten könnte, daß die Komplikationen mit Kaufmanns Ansatz damit zusam-

---

131 Der Wortlaut des hier *kursiv* gedruckten Textes war im Sommer 1986 Grundlge einer mündlichen Diskussion mit Magne Saebø.

132 Zum folgenden vgl Saebø, M., "Priestertheologie und Priesterschrift. Zur Eigenart der priesterlichen Schicht im Pentateuch", *VT.S* 32(1981), *Congress Volume Vienna 1980*, 357-374.

133 Vgl Saebø, 357.

134 Vgl Saebø, 358,360,372,373.

135 Vgl dazu unten I.C.1.

136 S.o., Anm 90.

137 Saebø, 360.

138 Vgl I.A.3.b.

menhängen, daß Kaufmann und die ihm verpflichteten Exegeten Wellhausen gründlich mißverstünden... Sei dem wie ihm wolle, Saebøs Schlußplädoyer ist in jedem Fall ein geeignetes Grundsatzprogramm für eine ernst zu nehmende Auseinandersetzung mit Kaufmanns Ansatz:

"Ist es nun nicht an der Zeit, von dem Hundertjährigen (sc: Wellhausen) aufzubrechen? Es würde dem alten Wahrheits-Sucher (sic) Wellhausen gewiss eine hohe Ehre sein, nun weiter und in neuen Formen die Wahrheit der biblischen Texte zu suchen."[139]

Wie schon erwähnt, gab es, sechs Jahre nachdem Saebø das hier zur Debatte stehende Wiener Referat in die Diskussion eingebracht hatte, am Rande des zwölften IOSOT-Kongresses in Jerusalem Gelegenheit zu mündlicher Diskussion: Magne Saebø stimmte mir zu, daß *Kaufmann und die ihm verpflichteten Exegeten Wellhausen durchaus richtig verstehen.* So war Magne Saebø aufrichtig bestürzt, obige Interpretation seines Wiener Referats zu lesen.[140] Er betrachtete seine Wiener Darlegungen zu Kaufmanns Sicht von P als eine ausgesprochen unglückliche Fehlinterpretation. So verdient, bei aller Ablehnung des Zitierten, die selbstkritische Haltung des Autors höchste Anerkennung. Außerdem ist hervorzuheben, daß Saebøs Ausführungen über Kaufmanns Ansatz nicht das Hauptthema seines Wiener Referates über P sind.

Ziel dieser Diskussion ist nicht, Exegeten zu diskreditieren, indem Positionen erörtert werden, zu denen sie nicht mehr stehen. Indessen geht es hier u.a. um den psychologischen Aspekt der Wellhausenproblematik. Unter diesem Gesichtspunkt kann Saebøs (mündlich) zurückgezogene Kaufmanninterpretation jedoch nicht einfach stillschweigend archiviert werden: Saebøs Wiener Referat ist ein klassisches Beispiel für die bereits angesprochene, weithin unangefochtene Hochachtung für Wellhausens P-Interpretation. Hier geht es um mehr, als um die Stichhaltigkeit von Ausführungen, die von ihrem Autor nicht mehr aufrechterhalten werden.

Im allgemeinen neigen Wissenschaftler nicht dazu, die Inhalte ihrer Positionen der Rhetorik zu bestimmten Terminen anstehender Festreden zu opfern; so dürfte die zeitliche Nähe des Wiener Referats zum 100. Jubiläum von Wellhausens *Prolegomena* nicht die darin ausgesprochene Hochschätzung von Wellhausens Werk diktiert haben. Wird ausgeschlossen, daß das Jubiläum der *Prolegomena* für die augenscheinlich uneingeschränkte Anerkennung von Wellhausens P-

---

[139] Saebø, 374. — In diesem programmatischen Kontext sei ferner an Kaisers Beitrag erinnert: "... die wissenschaftliche Arbeit nicht der Person oder kurzschlüssigen zeitgebundenen Interessen, sondern der Erkenntnis der Wahrheit verpflichtet ist. ... Beide (sc: die Wissenschaft und ihre Institutionen) erneuern sich am Ende durch den Mut und den Willen zu einer ebenso leidenschaftlichen wie leidenschaftslosen Erforschung der Wahrheit. Sie dient dem Leben nicht, indem sie sich an bestehende Institutionen oder Ideologien ausliefert, sondern indem sie es von den Verkrustungen gewesener Wahrheiten befreit und damit seiner Zukunft Raum gibt." (Kaiser, 12).

[140] S.o., Anm 131.

Interpretation federführend ist, so dürfte entsprechendes auch für die mit der Hochschätzung Wellhausens Hand in Hand gehenden abschätzige Meinung über Kaufmanns Sicht von P gelten.

Andererseits bieten Fest— und Gedenkreden zu kalendarischen Anlässen wie etwa das 100. Jubiläum der *Prolegomena* Gelegenheit, bereits bestehende, (u.U. noch nicht artikulierte) Meinungen über den Gegenstand des Jubiläums zu formulieren. Unter diesem Gesichtspunkt dokumentiert das zitierte Wiener Referat paradigmatisch, wie sehr Wellhausens P-Interpretation die Tradition der exegetischen Wissenschaft dominiert: Selbst Exegeten, die sich nicht unbedingt als Wellhausenianer verstanden wissen wollen — so Magne Saebø mündlich — ist Wellhausens P-Interpretation so selbstverständlich, daß sie ihnen zum Axiom wird; Wellhausens Sicht ist dann so sehr normativ, daß Kaufmanns Ansatz — sofern er überhaupt zur Debatte gestellt wird — von vornherein zurückgewiesen wird.

Dieser Vorgang hat einen psychologischen und einen hermeneutischen Aspekt, die zwei Seiten der gleichen Medaille sind: Einerseits ist Wellhausens Denkmodell unbewußt, weil unreflektiert, für die Perspektive des Exegeten und folglich für dessen Umgang mit biblischen Texten bestimmend. Andererseits erhält Wellhausens P-Interpretation den Stellenwert jenes *Vorbegriffs der Wahrheit, der nötig ist, um sie zu finden.*[141] Dabei ist problematisch, daß nicht die forschungsgeschichtlich nach wie vor wichtige Fragestellung[142], die Wellhausens P-Interpretation zugrundeliegt, jenen Vorbegriff bereitstellt. Stattdessen wird Wellhausens Arbeitshypothese, obgleich sie in mehrfacher Hinsicht nicht gehalten hat, was sie vielleicht einmal versprach, zum *Koordinatenkreuz für die relative Chronologie der alttestamentlichen Schriften.*[143] Unter dieser psychologisch-hermeneutischen Voraussetzung wird der intellektuelle Konsens möglich, daß Kaufmann und von ihm beeinflußte Exegeten stillschweigend übergangen werden können oder allenfalls am Rande erwähnt werden müssen. M.W. gibt sich nur Saebø die Blöße, schriftlich zu behaupten, Kaufmann und die ihm verpflichteten Exegeten hätten Wellhausen gründlich mißverstanden...[144] *De facto* ist Saebø jedoch keine einsame Ausnahme: Wie bereits dargelegt, ist es verbreiteter Stil, die Herausforderung von Diskussionsbeiträgen, welche unmittel— oder

---

[141] S.o., bei Anm 122, Wellhausenzitat.

[142] S.o. bei Anm 81.

[143] So Kaiser, s.o., bei Anm 30.

[144] Im Ergebnis unterscheiden sich Kaisers nicht näher benannte, zwischen den Zeilen stehende Reserven (117, dazu s.o., bei Anm 27) gegenüber Kaufmanns Ansatz freilich nicht von Saebøs Ausführungen: Dem uneingeweihten Leser, der sich mit Hilfe von Kaisers *Einleitung* über den Kenntnis— und Diskussionstand in der historischen Disziplin der biblischen Exegese informieren möchte, wird vermittelt, daß der von Kaufmann und den ihm verpflichteteten Exegeten gelieferte Beitrag zur Geschichte der biblischen Religion für die Pentateuchfrage völlig irrelevant sei, hatte es doch zu Beginn geheißen (Kaiser, 9, Anm 1): "Darstellung und Literaturangaben nehmen in dem Maße zu, in dem der Verfasser voraussetzen zu können meint, daß die behandelten Stoffe in der Regel gar nicht oder nur am Rande im Ausbildungsgang des Lesers begegnen."

mittelbar auf Kaufmann zurückgehen, entweder zu verkennen oder andernfalls überhaupt nicht als diskussionswürdig anzuerkennen.

B. Inhaltliche Mißverständnisse und theologische Vorurteile in der Diskussion mit Yehezkel Kaufmann und mit von ihm beinflußten Exegeten

Bis zur Stunde stellt der Ansatz Yehezkel Kaufmanns die exegetische Wissenschaft vor ein ungelöstes Problem: Die Sicht Kaufmanns, daß P als literarisches Werk in der vorexilischen Zeit entstanden sei, ergibt sich aus seinen religionswissenschaftlichen Prämissen; diese heben die Fragestellung der Urkundenhypothese keineswegs auf, sondern setzen sie voraus; nichtsdestoweniger sprengen sie das seit Wellhausen mehrheitlich anerkannte "Koordinatenkreuz für die relative Chronologie der alttestamentlichen Schriften".[145] In diesem Sinne kann Fohrers Feststellung nicht widersprochen werden, daß Kaufmanns Auffassung "auf der radikalen Umkehrung der Erkenntnisse der alttestamentlichen Wissenschaft beruht"[146]. Dagegen ist Fohrers Folgerung in keiner Weise zwingend, wonach Kaufmanns Werk als ganzes alternativlos entweder anzunehmen oder abzulehnen sei.[147]

Das Unbehagen bezüglich Kaufmanns diametral entgegengesetzter Sicht scheint die Diskussion auch dort zu beherrschen, wo sich Exegeten mit Kaufmann über Inhalte auseinandersetzen. Aber auch da ist nicht immer eindeutig, inwieweit eine echte Bereitschaft besteht, die eigene Position in Frage stellen zu lassen. Wie bereits dargelegt, lasssen sich massive Irrtümer über Ansichten Kaufmanns und ihm verpflichteter Exegeten nicht selten durch die offenkundig oberflächliche Beschäftigung mit dem Beitrag jener zur Interpretation Ps erklären. Zugleich ist zu berücksichtigen, daß Inhalte der systematischen Theologie für das persönliche Unbehagen des theologisch geschulten Exegeten ausschlaggebend sein können; ein solches unterschwelliges Unbehagen mag begünstigen, daß aus der oben erörterten negativen Sicht des Frühjudentumes[148] ein theologisches Vorurteil wird. Mitunter ist ein Zusammenspiel beider Faktoren zu beobachten, bei welchem sich inhaltliche Mißverständnisse und systematisch-theologisch begründete Vorurteile nicht mit letzter Gewißheit voneinander unterscheiden lassen.

Werden im folgenden zwei Autoren Fehlurteile nachgewiesen, so will die mit ihren Namen verbundene Kritik *exemplarisch* verstanden werden. Sie ist für einen weiten, gewiß nicht konfessions— oder sprachmäßig definierbaren Kreis von Adressaten gültig. Was den Inhalt dieser harten Kritik betrifft, so kommt es vor allem auf den systematisch-theologischen Hintergrund jener Mißverständnisse an, die einer möglichen Rezeption von historischen Forschungserträgen im Wege stehen, welche von Kaufmanns Ansatz her zu verstehen sind.

---

[145] S.o., bei Anm 30.
[146] *ZAW* 73(1961)128.
[147] *Ebd.*, Zitat s.o., bei Anm 34.
[148] S.o., I.A.3.b-c.

1. Roland de Vaux

Im folgenden können nur einige jener problematischen Urteile angesprochen werden, die de Vaux in seiner Rezension von *KRI*[149] artikuliert. Diese krankt insgesamt daran, daß der Argumentationsduktus von *KRI* nicht nachvollzogen wird. Zwar ist Kaufmanns religionsgeschichtliches Werk einschließlich seiner P-Interpretation in mancherlei Hinsicht problematisch. Indessen ist Kaufmanns Beitrag zur Geschichte der biblischen Religion zu wichtig, als daß eine Ablehnung seiner problematischen Ansichten ohne eine differenzierende Auseinandersetzung überzeugen könnte.[150] Jedenfalls führt de Vaux' oberflächliche Kritik an Kaufmann vielfach zu Entstellungen von dessen Positionen. Im folgenden ist dies insofern von Interesse, als ein enger Zusammenhang mit problematischen systematisch-theologischen Prämissen in de Vaux' Denken nicht zu übersehen ist.

De Vaux unterstreicht, er selber u.a. gingen mit Kaufmann darin einig, daß die israelitische Religion sich von außerbiblischen Religionen unterscheide und daß der biblische Monotheismus hohen Alters sei. Damit ist der kardinale, zugleich aber auch der komplizierteste Punkt des Kaufmannschen Ansatzes benannt. Allerdings läßt sich de Vaux dann nicht auf Kaufmanns differenzierte Behandlung des Gegenstandes ein. Am deutlichsten ist dieses Defizit, da de Vaux auf Grund methodischer Gesichtspunkte Kaufmanns Charakterisierung der biblischen Religion kritisiert; denn in de Vaux' Kritik fehlt die Auseinandersetzung mit Kaufmanns religionsphänomenologischem Vergleich: Danach unterscheidet sich die biblische Religion von den anderen, insofern ihr die metagöttliche Seinskategorie[151] unbekannt ist. — Die kritischen Anfragen de Vaux' an Kaufmanns Exegesen sind kurz gefaßt, was in einer Buchbesprechung nicht unüblich ist; allerdings vermögen sie nicht, Kaufmanns Ergebnisse zu entkräften, denn es müßte präziser argumentiert werden, um der Tiefe von Kaufmanns Interpretationen gerecht zu werden. Auch das wäre in einer Rezension hinnehmbar, wenn de Vaux Kaufmann nicht den bemerkenswerten Vorwurf machen würde, er nehme eine revolutionäre Neuordnung der Pentateuchquellen vor, *um dadurch* seine Schlußfolgerungen aufrechtzuerhalten... Die Argumente für diese Behauptung dürfte selbst ein Rezensent nicht schuldig bleiben; indessen ist die in der Fortsetzung von de Vaux dann angesprochene Kultzentralisierungsproblematik nur mittelbar von Belang.

Keinesfalls soll de Vaux bestritten werden, daß Kaufmanns Sicht von der Eigenart der biblischen Religion einerseits und seine folgenreiche Modifikation der klassischen Urkundenhypothese andererseits als zwei Seiten der gleichen Medaille zu verstehen sind. Ist doch Kaufmanns Interpre-

---

149 *RB* 70(1963)266-269.

150 Mein eigener Versuch, Kaufmanns Beitrag zur Geschichte der biblischen Religion unter Berücksichtigung der methodisch problematischen Aspekte zu bewerten, liegt in Krapf, 81ff, vor.

151 Zu Kaufmanns Begriff des Metagöttlichen s.u., vor allem II.A.1; Gegenstand von II.A. insgesamt ist Kaufmanns Phänomenologie des Metagöttlichen.

tation von P nicht nachzuvollziehen, solange die priesterliche Literatur unter Absehung vom antiken biblischen Monotheismus gesehen wird. Indessen vermag de Vaux' Vorwurf, daß beides konstruiert sein sollte, nicht zu überzeugen; denn de Vaux' allgemeine und lückenhafte Ausführungen über Kaufmanns Sicht der biblischen Religion und über seine Umdeutung der Urkundenhypothese bleiben zu sehr an der Oberfläche, um als sachgerechte Diskussion der strittigen Inhalte erachtet zu werden.

Außerdem liegt ein grundlegendes Fehlurteil bezüglich Kaufmanns Interpretation der Schriftpropheten vor: De Vaux scheint Kaufmanns Unterscheidung der religiösen und politischen Situation Palästinas zu Beginn des sechsten Jahrhunderts einerseits und deren theologische Interpretation durch Jeremia und Ezechiel andererseits vollständig zu verkennen. Diese Sicht Kaufmanns ist das Ergebnis einer messerscharf vorgenommenen historisch-kritischen Differenzierung: Sie hebt in deutlichem Kontrast die dokumentierte Historie von jenem gut biblischen, theologischen Verständnis der Geschichte ab; gleichwohl wird die theologische Authentizität der prophetischen Geschichtsdeutung durch die historisch-kritische Unterscheidung Kaufmanns nirgends in Frage gestellt.[152] Bedauerlicherweise läßt der Rezensent ein ungünstiges Zwielicht auf diesen Teil von Kaufmanns Werk fallen: Es wird irreführend referiert, beispielsweise, da es um Kaufmanns Verständnis von *Erfindungen* (sic) Ezechiels geht; nirgends ist eine Neigung Kaufmanns erkennbar, den Propheten als psychopathischen Phantasten zu diskreditieren; daß die Visionen im Ezechielbuch *kritisch* ausgewertet werden, wenn es um ihre Zuverlässigkeit als *historische Quellen* geht, ist etwas völlig anderes.[153]

Rätselhaft ist, worauf de Vaux mit seiner merkwürdigen Kritik abzielt, in Kaufmanns Darstellung der prophetischen Religion sowie in *KRI* insgesamt werde der Messianismus vollständig übergangen. Zwar sind Kaufmanns Darlegungen zur biblischen Eschatologie[154] nicht in *KRI* eingegangen;[155] nichtsdestoweniger wird der prophetischen Eschatologie in *KRI* viel Aufmerksamkeit geschenkt: In *KRI* würdigt Kaufmann ausgiebig ihre Bedeutsamkeit für die Religion und für die Kultur Israels.[156] Wenn der Rezensent ausgerechnet diese vermeintliche Lücke bemängelt, muß er ausführen, wie er den vieldeutigen Begriff "Messianismus" verstanden wissen will. Ein Zusammenhang mit de Vaux' systematisch-theologischen Axiomata ist keineswegs auszuschließen.[157]

Würde sich der Rezensent mit Kaufmanns religionswissenschaftlichen Prämissen auseinandersetzen, so könnte er Kaufmanns Perspektiven bezüglich P und dessen historischen Ort nachzeichnen. Indessen liegt ein religionswissenschaftliches Fehlurteil vor, welches offenbar auf dogmatisch begründeteten Vorurteilen aufbaut. Was läge näher als zu verdeutlichen, daß nach Kaufmanns Auffassung die rigoristische Eigenart der prie-

---

[152] Vgl *KRI* 401-446.
[153] Vgl *KRI* 405-409,430,436-438.
[154] *TEI* III, 626-656.
[155] Dazu s.u., S.72, Anm 4.
[156] Vgl *KRI,* etwa 386-395 u.ö.
[157] Ebenso bei Dumm, s.o., Anm 36.

sterschriftlichen Kult— und Ritualbestimmungen mit dem hohen Alter von P und vor allem mit den Anfängen des biblischen Monotheismus zusammenhängen? Diesbezüglich ist ein Text aus de Vaux' *Institutions de l"Ancien Testament* zu berücksichtigen; er bezeugt, wie wichtig dem Autor eine bestimmte systematisch-theologische Konzeption der christlichen Heilsgeschichte ist; danach *darf P nicht hohen Alters sein:*

"Toutes ces prescriptions (sc: de purification et de désécration) témoignent de conceptions primitives et conservent de vieux rites superstitieux. Cependant, comme pour les cendres de la vache rousse et l'eau lustrale, rien ne s'y réfère dans les textes antérieurs à l'Exil, et l'on est conduit à une conclusion qui vaut sans doute pour toutes les lois de pureté de Lv 11-16: la communauté postexilique a eu des exigeances croissantes de pureté, la crainte de l'impureté s'est finalement hypertrophiée et les legislateurs sacerdotaux ont multiplié les cas d'impureté et leurs remèdes, empruntant de toutes mains et intégrant des superstitions populaires au système lévitique, imposant des préscriptions si nombreuses qu'elles rendaient la loi inapplicable. Le Judaïsme postbiblique est encore allé plus loin dans cette voie. Ce qui avait d'abord servi à exprimer la sainteté de Dieu et de son peuple devint un formalisme étroit et un joug insupportable, ce qui était une protection devint un carcan. Jésus condamnera les scribes et les Pharisiens qui mettent de pesants fardeaux sur les épaules des autres, Mt 23,4 et ferment aux hommes le Royaume des Cieux, Mt 23,13. Il proclamera que l'impureté qui souille est l'impureté morale, Mt 15,10-20, et saint Paul affirmera que 'rien n'est impure en soi', Ro 14,14."[158]

Diese dogmatische Sicht ist insofern erstaunlich, als der Autor wenige Seiten zuvor mit lichtvollen psychologischen Beobachtungen darlegt, was rein und unrein für den Menschen in der Antike bedeutet haben muß; aber auch dort wirft die Dogmatik ihre Schatten voraus.[159] In obigem Zitat wird dann ein bedenkliches Schema entwickelt: Aus dem exilisch-nachexilischen P soll die vermeintliche — im christlichen Kulturkreis sprichwörtliche — *pharisäische* Selbstgerechtigkeit hervorgegangen sein... Jesus und Paulus (nur sie...) sollen aus deren unheilvollen Verknechtung befreien. Der Inhalt dieses verhängnisvollen, systematisch-theologisch begründeten Vorurteiles kann vorerst auf sich beruhen. Daß es historisch nicht verifizierbar ist, hat Weinfeld in Hinblick auf Wellhausen gezeigt;[160] Weinfeld führt obiges de Vaux-Zitat unmittelbar auf Wellhausens Einfluß zurück;[161] zu diesem theologiegeschichtlichen Zusammenhang ist zu bemerken, daß das heilsgeschichtliche Schema von der noch ausstehenden Verheißung im Alten Testament gegenüber der eingetretenen Erfüllung im Neuen Testament mindestens so alt sein dürfte wie das ekklesiologische Substitutions— und Enterbungsdogma aus frühchristlicher Zeit.[162] Wie immer dem auch sei, es wird noch auf die Problematik jener Vorurteile, welche die *christlich*-theologische Dogmatik zu verantworten hat, zurückzukommen sein.[163] Für unsere Thematik ist zunächst nur festzustellen, daß Kaufmann völlig mißverstanden werden

---

[158] De Vaux, R., *Les Institutions de l'Ancien Testament II,* Paris [4]1982 ([1]1960), 357-358. (Deutsche Übersetzung, *Das Alte Testament und seine Lebensordnungen II,* Freiburg 1960, 316-317.

[159] Vgl *Institutions II,* 353.(*Lebensordnungen... II,* 312f.)

[160] Vgl *Getting at the Roots of Wellhausen's Understanding of the Law of Israel...*

[161] Vgl *a.a.O.,* 32-34.

[162] Dazu s.o., Anm 86.

[163] S.u., I.D.

muß, wo traditionsreiche, systematisch-theologisch begründete Ansichten über Israels religiöse Realität in exilisch-nachexilischer Zeit für die Beurteilung der israelitischen Religionsgeschichte maßgeblicher sind als historische Erkenntniskriterien — als die andernorts unter Beweis gestellte historische Gelehrsamkeit des Exegeten.

2. Henri Cazelles

Die methodisch unselige Verschwisterung eines systematisch-theologischen Vorverständnisses — vor allem des heilsgeschichtlichen Verheissungs-Erfüllungs-Schemas — mit historischer Gelehrsamkeit ist des öfteren bestimmend in der Diskussion mit Kaufmann und mit jenen Exegeten, die seinem Ansatz verpflichtet sind. Mitunter nimmt dieses paradoxe Phänomen äußerst subtile Formen an und ist nicht auf Anhieb zu erkennen.

Cazelles legt in einem Artikel monographischen Umfangs[164] ein differenziertes Bild über die Pentateuchforschung der Moderne vor. Die Arbeit ist von hohem Informationswert und dokumentiert die anerkannte exegetische und orientalistische Gelehrsamkeit des Autors. Gleichwohl bleibt das dargestellte Panorama einseitig auf Wellhausensche Perspektiven der Pentateuchkritik fixiert: P sei in exilisch-nachexilischer Zeit entstanden — obgleich Cazelles durchaus bereit ist, diese klassische Position zu modifizieren, indem er auf ein Dictum von A. Lods zurückgreift:

> " 'L'imposant édifice sacerdotal était formée en majeure partie de pierres anciennes, voire très anciennes.'"[165]

Von dieser Position ausgehend, daß in P zwar (sehr) alte Materialien verarbeitet seien, P als Gesamtwerk aber unter gar keinen Umständen vor dem Exil hätte entstehen können, versucht Cazelles über Kaufmanns Ansatz zu diskutieren. Zugleich steht Cazelles' Auseinandersetzung mit Kaufmann quantitativ wie qualitativ in einem auffälligen Mißverhältnis zu seinen sonst ins Detail gehenden Ausführungen: In dieser monographischen Arbeit ist *eine* ganze Spalte[166] dem Werk Yehezkel Kaufmanns gewidmet. Bibliographisch ist sie weitgehend vollständig. Jedoch gibt der Text nicht zu erkennen, daß eine echte Auseinandersetzung mit den aufgeführten Titeln stattgefunden hätte; ohne jede Argumentation wird kurzerhand das Gegenteil von Kaufmanns Position zu dieser oder jener Frage behauptet; dies im Detail aufzuführen, würde auf eine unergiebige, mehr oder weniger wörtliche Wiedergabe jener Spalte hinauslaufen... Daß keine inhaltliche Auseinandersetzung stattfindet, ist insofern bedauerlich, als Cazelles, etwa in Bezug auf das hohe Alter des biblischen Monotheismus, Positionen vertritt, welche Kaufmann nicht fern liegen. Die Hintergründe dieser Lücke in Cazelles' Sicht der Pentateuchkritik sind offensichtlich sehr komplex und bedürfen weiterer Ausführungen.

In einem späteren Einleitungsartikel[167] zur Theologie des Pentateuchs legt Cazelles eine methodisch wie inhaltlich bemerkenswerte Kaufmanninterpretation vor. Ausgehend von *KRI,* d.h. von einer Überset-

---

[164] "Pentateuque III. L'exégèse des Temps Modernes", *DBS* VII(Paris 1966)728-858.

[165] *DBS* VII(1966)822; dieses Lodszitat stammt aus Lods, A., *Les prophètes d'Israël et les débuts du judaïsme*, Paris 1935, 328. (Cazelles greift darauf ferner in seiner Rezension von Harans *Temples...* (s.u., zitiert bei Anm 179) zurück.

[166] *DBS* VII(1966)747-748.

[167] *Bib TB* 2(1972)3-24 (s.o., Anm 5).

zung, die von Kaufmann zwar gebilligt ist, bei der es sich aber um einen verkürzten und *in der Disposition umstrukturierten* Kaufmanntext handelt, bespricht Cazelles die ersten beiden Sätze von Kaufmanns opus magnum; dabei wird ein erstaunliches Referat von Kaufmanns Anliegen entwickelt: Nach Cazelles' Verständnis jener ersten beiden Sätze von *KRI*, sähe Kaufmann die Bibel *ausschließlich* als eine Dokumentation jenes Kampfes, den der israelitische Monotheismus gegen den Polytheismus zu bestehen hatte. Es liegt auf der Hand, daß diese Fehlinterpretation von vornherein jede weitere inhaltliche Auseinandersetzung mit Kaufmanns Ansatz unmöglich macht.

Im Gegensatz zu Cazelles' Darstellung versteht Kaufmann den Kampf Israels gegen den Polytheismus keinesfalls als Herzstück des biblischen Glaubens. Kaufmann geht es um folgendes: Jener Konflikt mit dem Polytheismus, welcher für die alten Israeliten ein existentieller war, ist für den später lebenden Betrachter das historische Kolorit, welches er vor Augen haben muß, wenn er sich das Entstehen des biblischen Glaubens zu vergegenwärtigen sucht. Damit ist aber noch gar nichts über den *Inhalt* des biblischen Glaubens *per se* gesagt; nämlich über jene Gewißheit der alten Israeliten, daß Gott mit den Menschen Geschichte — nach biblischem Verständnis *Heilsgeschichte* — macht und daß deshalb der Mensch durch den Willen Gottes gefordert ist. Diese Auffassung vom biblischen Glauben durchzieht *KRI* wie ein roter Faden;[168] von Kaufmanns Gegnern wird regelmäßig übersehen, daß die theologischen Inhalte der biblischen Überlieferung im Mittelpunkt seines religionsgeschichtlichen Fragens stehen und daß Kaufmanns *Religionsgeschichte* mit gutem Recht als erste *Biblische Theologie* aus der Feder eines jüdischen Bibelwissenschaftlers gilt.[169] So trifft Cazelles' Kritik ins Leere, wenn er meint, Kaufmann hätte nicht begriffen, daß es dem biblischen Glauben um jenes Geschehen gehe, in welchem der Schöpfergott sich dem Menschen hingibt durch seinen freien Willen, durch seinen Namen, durch sein Wort, durch seine Institutionen, durch seinen Geist.[170]

Für Cazelles' grundlegende Fehlinterpretation ist möglicherweise von Belang, daß ihm persönlich die christozentrische Ausrichtung der biblischen oder der "alttestamentlichen" Theologie am Herzen liegt.[171] Er selbst verweist darauf, daß die Interpretation der Pentateuchinhalte für christliche Exegeten weniger wichtig sei als für die jüdischen Kollegen.[172] Dieser Beobachtung muß nicht widersprochen werden. Unverständlich bleibt aber, inwiefern die religionsgeschichtliche Fragestellung Kaufmanns bezüglich P, bezüglich des Pentateuchganzen oder bezüglich der biblischen Literatur die Bedeutung von theologischen Glaubensinhalten der Hebräischen Bibel schmälern sollte: Warum steht zu befürchten, daß christologische Inhalte durch einen historisch-kritischen Ansatz —

---

168 Das wird immer wieder unter verschiedenen Aspekten thematisiert. Nur *exemplarisch* sei verwiesen auf *KRI* 230-231,401-446.

169 Dazu vgl Krapf, 83ff.

170 Vgl *Bib TB* 2(1972)4.

171 Vgl *Bib TB* 2(1972)23-24; ferner 11-13.

172 Vgl *Bib TB* 2(1972)11.

wie der Kaufmannsche ja nur einer unter anderen ist — in Frage gestellt werden könnten? Hatte doch Cazelles einmal über die neutestamentliche Heilstheologie selber festgestellt:

"Mais nous avons à voir que cette intuition si riche et si profonde d'une puissance de Dieu au coeur du monde, y renouvelant la vie de ses créatures, a été préparée par la Loi de Moïse et par Moïse même en sa Torah."[173]

Es kann nicht ausgeschlossen werden, daß die aufgezeigten Ungereimtheiten in Cazelles' Denken mit dem Dilemma zusammenhängen, ein christologisches Schriftverständnis mit ungewohnten Positionen historisch-kritischer Exegese in Einklang zu bringen. So macht Cazelles am Ende des zuletzt zitierten Aufsatzes einige Randbemerkungen über das Judentum nach der Zerstörung des Zweiten Tempels. Auch sie zeugen von historischer Sachkenntnis; freilich ist hier zu berücksichtigen, daß der Autor diese Ausführungen kurz hält — u.U. kürzer als ihm recht ist. Nichtsdestoweniger werden Erinnerungen an Vorurteile wach, die unter christlichen Theologen verbreitet sind: Das pharisäische Torahverständnis wird einseitig und absolut unzulänglich charakterisiert als "code de morale et de citoyenneté juive"[174]; in aller Kürze werden die "seuls docteurs du rabbinat"[161] erwähnt, welche das Erbe des aaronitischen Priestertums übernommen hätten; letzteres sei tatsächlich verschwunden, damit dem höheren Priestertum Christi Platz gegeben werde... Und doch scheint Cazelles kein echtes Interesse an einem ekklesiologischen Substitutionsanspruch imperialer Christologie zu haben:

"L'Israël de la Torah et l'Israël de la Foi (Gal 6,16; cf Rom 3,29; 9; 1 Cor 10,17) ont une vie qui dépasse les limites historiques de la composition du Pentateuque pour atteindre celle de tous les croyants au Dieu d'Abraham: chrétiens, juifs, voire musulmans... Le Pentateuque doit être considéré comme la Torah... Ce terme exprime son caractère religieux de témoignage écrit d'une révélation et d'une volonté divines. Mais Torah dit plus et mieux que loi. Le Pentateuque n'est pas seulement loi, mais histoire du Salut... Le Salut par la Torah n'est pas le code des exigeances du droit au bonheur pour l'au-delà, mais le don par le Dieu de Moïse d'un organisme vivant et structuré au milieu des nations."[175]

Nach alledem wird Cazelles' Verhältnis zum Pentateuch als ein Paradox gelten müssen: Zweifelsohne wird grundsätzlich anerkannt, daß die Fünf Bücher Mose auf unterschiedliche Weise existentiell relevant sein können; es wird dabei darauf verzichtet, mit Hilfe von vermeintlich objektiven Kriterien die eine oder andere Sicht der Torah als richtiger zu erweisen. Paradox ist, daß Cazelles gelegentlich sein persönliches christologisches Anliegen in einer Weise artikuliert, welche mit seinem toleranten Pentateuchverständnis nicht recht vereinbar scheint. Dieser Widerspruch dürfte denn auch den Hintergrund abgeben für Cazelles' unglücklichen

---

[173] Cazelles, H., "La Torah de Moïse et le Christ Sauveur", *Concilium* I/10(1965)51-67, Tours—Paris, S.52. — Deutsch in *Concilium* 1(1965)819-830, Einsiedeln—Zürich—Mainz.

[174] *A.a.O.*, 66.

[175] *DBS* VII(1966)856.

Umgang mit Arbeiten von Kaufmann und ihm verpflichteten Exegeten. Cazelles' erwähnter Artikel zur Pentateuchtheologie ist ein Schulbuchbeispiel für den häufig konstatierbaren Zusammenhang zwischen Schwierigkeiten mit Kaufmanns Ansatz einerseits und christologisch-heilstheologischem Interesse andererseits; daß sich beides *nicht in jedem Fall* gegenseitig ausschließen muß, kann vorerst auf sich beruhen. Jedenfalls argumentiert Cazelles in Bezug auf Kaufmanns Ansatz in einer Art, die mit seiner historischen Gelehrsamkeit unvereinbar ist. Das *hohe Alter von P-Elementen* wird als längst anerkannt herausgestellt: "on est de plus en plus porté à attribuer une date haute aux éléments incorporés dans la synthèse sacerdotale."[176] Hier und andernorts sind derartige Feststellungen insofern problematisch, als Cazelles dann jeweils über das Wesentliche hinweggeht: Kaufmanns Ansatz ist ja nicht deshalb strittig, weil diesem oder jenem Element in P oder gar der Mehrzahl der P-Materialien hohes Alter zugeschrieben wird. Vielmehr geht es darum, daß Kaufmann und von ihm beeinflußte Exegeten *die Frühdatierung von P insgesamt* vertreten. Diese ungute Art zu argumentieren ist bisweilen geeignet, den trügerischen Eindruck zu vermitteln, daß Kaufmann und den ihm verpflichteten Exegeten längst der Wind aus den Segeln genommen sei.

Noch eindeutiger als der Kontext des soeben angeführten Zitates ist diesbezüglich Cazelles' Rezension[177] von Harans Monographie zum historischen Ort von P;[178] es wird kritisiert, daß Haran seinen Widerspruch zur herrschenden Meinung *überbetone:*

"L'ouvrage se présente comme la réfutation d'une thèse 'orthodoxe basée sur le principe hégélien d'une évolution dialectique et historique'. Etait-ce nécessaire alors que beaucoup d'exégètes comme A. Lods admettent volontiers que l'édifice postexilique de P est bâti avec de très vieilles pierres? Je crains que dans cette présentation de thèse contre thèse, l'auteur n'ait négligé certains analyses et durci certains concepts, ce qui risque d'affaiblir la solidité de sa démonstration."[179]

Harans Werk will von Kaufmanns Ansatz her verstanden sein. In diesem Sinne ist das Buch nichts weniger als "une thèse contre thèse": Legt doch Haran ein diametral gegenteiliges Bild von der Geschichte Israels und von der biblischen Literatur vor als es sich bei der Annahme einer exilisch-nachexilischen Priesterschrift mit teilweise oder selbst größtenteils älteren Überlieferungen ergibt. Es ist selbstrügerische Spiegelfechterei, so zu tun, als könnte das Bild, welches Kaufmann und die ihm verpflichteten Exegeten von P entwerfen, mit der Spätdatierung von P in einen harmonischen Einklang gebracht werden. Leider wird unter diesem Vorzeichen auch nicht viel Licht in jenen von Haran angesprochenen Fragenkomplex bezüglich hegelianischer Einflüsse auf die biblische Exegese kom-

---

176 *DBS* VII(1966)747.
177 *VT* 30(1980)373-380.
178 S.o., Anm 119.
179 *VT* 30(1980)374.

men[180] — äußerst wichtige Fragen, die analog für Kaufmanns Ansatz insgesamt relevant sind.[181]

Daß Cazelles ein "glänzender Interpret der bisherigen Pentateuchforschung"[182] sei, träfe zu, sofern Kaufmanns Beitrag dazu als belanglos erachtet werden könnte, was zweifellos eine verbreitete Anschauung ist. Cazelles' auffallend gegenstandslose und widersprüchliche Ausführungen zum Thema legen Zweifel an seiner Bereitschaft nahe, eine echte Auseinandersetzung über Inhalte zu führen: Wie ist es möglich, einerseits zu sehen, daß Kaufmann zwar der Urkundenhypothese zustimmt, wobei der historische Ort von P revolutionär neu definiert wird,[183] andererseits aber den radikalen Widerspruch Kaufmanns und Harans gegen die Spätdatierung mit einer so augenfälligen Scheinargumentation zu übergehen? Vor diesem Hintergrund scheint Cazelles' Artikel über Pentateuchtheologie einen Zusammenhang zu dokumentieren zwischen gegenstandslosem Disputieren über Kaufmanns Position und dem Dilemma eines historisch-kritischen Exegeten, der sich zugleich als christlicher Bibeltheologe versteht.

---

[180] Harans Urteil, daß Wellhausen und die ihm folgende Forschungstradition entscheidend von Prämissen der hegelschen Geschichtsphilosophie geprägt seien (*Temples...*, 6-8), ist unter den Kaufmann verpflichteten Exegeten verbreitet; diese Einschätzung wird auch von Gelehrten anderer Ausrichtungen geteilt; vgl Kraus, *Forschungsgeschichte...* sowie v.Rad, G., *Theologie des AT*, I, München [4]1962, 126. — Demgegenüber betont Thompson, 37-41 (vgl dort die bibliographischen Verweise) den Einfluß des Sturm und Drang sowie der Romantik auf Wellhausens Denken. Zu dieser Frage vgl die Diskussion zwischen Kraus in der 2. Auflage seiner *Forschungsgeschichte...* und Perlitt, L., *Vatke und Wellhausen, BZAW* 94(1965)162-164 sowie in der in der vorliegenden Arbeit wiederholt zitierten 3. Auflage von Kraus' *Forschungsgeschichte...*, (s.o., Anm 20), 264. Ferner die Ausführungen von Smend, "Wellhausen in Greifswald", 161-163, von Schmid, Hans.H., "Auf der Suche nach neuen Perspektiven für die Pentateuchforschung", *VT.S* 32(1981)375-394 *Congress Volume Vienna 1980,* 381ff sowie von Kusche, 63ff. — Mit alledem dürfte kaum das letzte Wort zu diesem schwierigen Fragenkomplex gesprochen sein.

[181] Vgl Krapf, 101ff.

[182] Rendtorff, R., *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch, BZAW* 147 (1976)85.

[183] Vgl *DBS* VII(1966)747.

C. Zur Interpretation von P und zur Problematik systematisch-theologischer Vorverständnisse

Voraufgehend ist bemängelt worden, daß systematisch-theologische Sehweisen die Auseinandersetzung über P komplizieren, weil dessen Interpretation überzeugend nur mit historisch-kritischen Methoden entwickelt werden kann. Bevor die Diskussion fortgesetzt wird, scheint zunächst eine methodische Bemerkung angebracht: Aus der soeben vorgebrachten Kritik ergibt sich die Erfordernis, historisch-kritisch irrelevante Erkenntniskriterien und Vorverständnisse auszublenden. Allerdings kann bekanntlich kein Interpret jemals frei sein von Prämissen — jene ontologisch gegebene Begrenzung, "ein Erdenrest, zu tragen peinlich". So soll das vorliegende Plädoyer für eine Interpretation von P "ohne Vorverständnis" keinesfalls an die exegetische Zunft eine utopische Forderung stellen. Vielmehr sind die voraufgehend bereits berührten und im folgenden noch zu entwickelnden Vorwürfe durch ein konkretes methodisches Anliegen motiviert: Systematisch-theologische Vorverständnisse sind in der historisch-kritischen Diskussion gefährlich, solange die Reflektion über ihren Ursprung, ihre Auswirkungen, ihre Grenzen sowie über ihren methodischen Wert unterbleibt. Es ist daher unerträglich, wenn dogmatische Schemata wie Verheißung und Erfüllung, pharisäische Selbstgerechtigkeit und frühchristliches Glaubensethos u.dgl.m. mit unangefochtener Selbstverständlichkeit in die historisch-kritische Debatte über die Geschichte der biblischen Religion hineingetragen werden. Unter diesem Gesichtspunkt sollen in der gegenwärtigen Diskussion methodische Auswirkungen solcher systematisch-theologischer Prämissen beleuchtet werden, an denen speziell die Sachlichkeit der P-Interpretation Schaden nimmt. Da dies nicht ohne Wertungen möglich ist, handelt es sich bei allem Bemühen, methodisch verantwortbar zu argumentiern, um eine persönliche Sicht, die wiederum nicht frei von Vorverständnissen sein kann. Folglich ist die Richtigkeit der hier vertretenen Auffassung notwendig Gegenstand weiterer Diskussionen.

Wie zu Beginn dieses Hauptteils dargelegt wurde,[184] soll mit der vorliegenden Monographie gezeigt werden, daß die Interpretation Ps, wie sie von Kaufmann und von den durch ihn beeinflußten Exegeten vorgelegt worden ist, für die historisch-kritisch arbeitende Religionsgeschichte von Bedeutung ist, obgleich eine ernstzunehmende Auseinandersetzung bisher nicht stattgefunden hat. Zugleich geht es um die konkrete Frage, wie im Interesse der historisch-kritisch arbeitenden biblischen Religionswissenschaft methodisch verantwortbar Forschungserträge rezipiert werden können, die in einer ganz anderen Wissenschaftstradition erarbeitet worden sind. Da die Relevanz von Kaufmanns P-Interpretation in jener Wellhausen verpflichteten Wissenschaftstradition als äußerst umstritten gilt, mußte voraufgehend die defizitäre Kaufmannrezeption dargelegt

[184] S.o., Vorbemerkung zu I.

werden. Sie kann sich nicht mehr auf historisch-kritische Methodik berufen, weil sie deren Anforderungen intellektueller Aufrichtigkeit nicht gerecht wird. Nun aber ist weiterzuüberlegen, wie mit Forschungsergebnissen umzugehen ist, deren Autoren zwar geistesgeschichtlich der Tradition Wellhausens verpflichtet sind, jedoch nicht dubiose substitutions— und enterbungstheologische Theologumena vertreten. Geht es in der gegenwärtigen Diskussion um die Unabhängigkeit der historisch-kritisch arbeitenden biblischen Religionswissenschaft von theologischem Dogmatismus, so soll hier dennoch keine Kaufmannorthodoxie verfochten werden — sozusagen im Gegenzug zu dem oben als zu unkritisch bemängelten Verhältnis zu Wellhausen. Vielmehr ist im Interesse der historisch-kritischen Auswertung des Pentateuchs zu überlegen, wie die historisch ambivalenten Charakteristika von P in methodisch verantwortbarer Weise geschichtlich auszuwerten sind.

Nun ist hier nicht der Ort, eine erschöpfende Bestandsaufnahme und Diskussion von historischen Forschungserträgen über P zu versuchen, die methodisch redlich und theologisch unverdächtig erscheinen. Es soll jedoch konkret auf einen inhaltlichen und auf einen exegetisch-methodischen Aspekt hingewiesen werden, die sicherlich durch weitere ergänzt werden könnten. An Hand dieser beiden konkreten Beispiele soll zweierlei gezeigt werden: zum einen, daß Erträge der P-Forschung nicht um jeden Preis hinfällig sind, weil deren Autoren die Möglichkeit einer vorexilischen Datierung von P insgesamt nicht berücksichtigt hatten;[185] und zum anderen, daß methodische Maßstäbe, die Kaufmann und die von ihm beeinflußten Exegeten anlegen, dem an Wellhausens Modell geschulten Exegeten nicht fern liegen müssen, vorausgesetzt, es ist ihm bei seiner Beschäftigung mit der Geschichte der biblischen Religion tatsächlich an vertretbarer historisch-kritischer Methodik gelegen.

185 Gegen die Ansicht, man könne Kaufmanns Interpretation von P nur als Ganze annehmen oder ablehnen (s.o., Anm 34).

1. Die Charakteristika von P und deren historische Interpretierung

Exegeten, die Wellhausens Spätdatierung von P — u.U. modifiziert — vertreten, wie auch solche, die Kaufmann in seiner vorexilischen Datierung folgen, sind sich über die Eigenart von P einig. Sieht man von den ganz anderen Eigenschaften der priesterlichen Geschichtserzählung ab, so werden die äußeren Merkmale der legislativen Partien von P wie folgt charakterisiert: Rigorismus, Extremismus, bündiger Stil, legalistische Inflexibilität, kultischer Formalismus. Auf Grund dieser Einschätzung werden dann die gleichen Rückschlüsse auf den Autorenkreis von P gezogen; von Kaufmannschen Prämissen ausgehend, kann ohne weiteres Kaisers Beobachtung zugestimmt werden:

"Man kann sich den Priester oder den Kreis der Männer, die hinter der Priesterschrift stehen, nicht anders als mit einem lebenserfahrenen, klugen, aber auch etwas kühlen Gesicht vorstellen."[186]

Der Dissens ergibt sich aus der unterschiedlichen Bewertung der benannten priesterschriftlichen Merkmale. Dabei geht es (gegen Cazelles) um "une thèse contre thèse", nämlich um zwei einander diametral entgegengesetzte historische Interpretationen von P als Gesamtwerk: Weisen besagte Merkmale der legislativen Partien von P auf die semi-esoterischen[187] priesterlichen Kreise der Königszeit, welche nicht ausschließlich kultische Materialien sammelten, sondern darüber hinaus mittels ihrer Geschichtserzählung ihre utopischen und eschatologischen Hoffnungen überlieferten? Oder sind die Eigenschaften der legislativen Texte von P so unverwechselbar mit dem modrigen Geruch "des Gesetzes" behaftet, daß der "priesterschriftliche Dogmatismus", der Rigorismus, die

---

[186] Kaiser, 120.

[187] Sowohl Cohen, Chayim, "Was the P-Document Secret?", *JANES* I/2(1968/69)39-44 als auch Ginsberg in seiner Veröffentlichung aus dem Jahre 1967 (*New Trends in the Study of the Bible*, 17) betrachten P vor dem Hintergrund der Arkandisziplin, die in altorientalischen Priesterschaften nicht unüblich war. Es ist jedoch fraglich, ob P mit derartigen Phänomenen in Verbindung gebracht werden kann. — Haran, *Temples...*, 143 (u.ö) unterstreicht den *semi-esoterischen* Charakter von P, wobei die Eigenart des israelitischen Priestertums zu ihrem Recht kommt (vgl allerdings den Einspruch von Zevit, Anm 94). — In Ginsbergs späterem Werk (s.o., Anm 29,59), in dem er dann die Spätdatierung Ps vertritt, liegt ein Mißverständnis vor: Ginsberg verweist auf den vermeintlichen Widerspruch in Harans Monographie (s.o., Anm 119), daß P nicht die hiskianische Reform veranlassen könne, solange P von einer Priesterschaft verwaltet werde, welche *esoterisch* sei. Für sich genommen ist diese Beobachtung zutreffend. Allerdings nimmt Haran keineswegs an, daß die vorexilischen Priester einer Arkandisziplin unterworfen gewesen wären. Nach Harans Hypothese bleiben die *semi-esoterischen* Priester "hinter den Kulissen der Geschichte" — in diesem Sinne der Titel seiner Veröffentlichung, "Behind the Scenes of History: Determining the Date of the Priestly Source", *JBL* 100(1981)321-333 — bis ihre Priesterschrift durch die Kanonisierung des Pentateuchs der breiteren Öffentlichkeit zugänglich wird. (Zu diesem Komplex s.u., III.A.)

legalistische Inflexibilität, die Betonung des Kultischen u.ä.m. untrügliche Indizien für die im Neuen Testament angeprangerte Selbstgerechtigkeit des homo religiosus wären und in diesem Sinne den exilisch-nachexilischen Ursprung von P unzweideutig bewiesen? Verfechter der letzteren Deutung sind zu befragen, wie nach der Katastrophe von 587, d.h. zu einer Zeit, in der es längst zu spät ist — ist doch die judäische Volks— und Kultgemeinde bereits verstreut —, nun die Verfasser von P kultische, juristische u.ä. Materialien aus alter Zeit aufgreifen, sie in den Rahmen ihres eigenen Geschichtswerkes integrieren sollten, "aber nur zu dem Zweck, die zu ihrer Zeit etablierten gesellschaftlichen Verhältnisse durch narrative Legitimation zu stabilisieren"[188].

Damit ist die Frage nach dem historischen Kontext und nach den psychologischen Voraussetzungen jener Wirklichkeitsfremdheit gestellt, welche die priesterliche Geschichtserzählung charakterisieren. Nun gibt es in den Interpretationen der priesterlichen Geschichtserzählung durch Haran und Lohfink Parallelen, die unabhängig von Harans Früh— und Lohfinks Spätdatierung zu überlegen anregen, ob diese beiden Deutungen sich tatsächlich grundsätzlich widersprechen, oder ob sie sich nicht u.U. ergänzen. Denn die inhaltliche Parallelität dieser Auslegungen legt nahe, daß bei der Interpretierung der priesterlichen Geschichtserzählung versucht werden sollte, soweit sich das durchhalten läßt, die Inhalte der priesterschriftlichen Geschichtserzählung zu untersuchen, ohne daß deren Datierung für die Deutung der Inhalte selbst ausschlaggebend wird. Wie dies unternommen werden könnte, kann hier jedoch nur kurz skizziert werden.

Lohfink[189] verfolgt in der priesterlichen Geschichtserzählung die Auffassung von der Geschichte als Exemplifizierung dessen, was geschehen ist und jederzeit wieder geschehen kann; für das geschichtsphilosophische Pathos von P sei die Vorstellung bezeichnend, daß die Geschichte ihren Weg von der Schöpfung durch die Dynamik hindurch bereits durchlaufen hat — hin zu einer statischen Endgültigkeitsgestalt der Welt: Aus ihr können die einzelnen Generationen zwar einerseits herausfallen, andererseits aber auch wieder zu ihr zurückkehren. Die von Lohfink beschriebene "Ablehnung einer dynamischen Welt"[190] in P legt m.E. die Frage nahe, ob nicht eine immanente, verborgene Dynamik die Quelle ist, aus welcher das als statisch in Erscheinung tretende Weltbild seine Vitalität bezieht. Hier stehen religiöses Denken, Glauben und Weisheit der priesterlichen

---

[188] Lohfink, N., "Die Priesterschrift und die Geschichte", *VT.S* 29(1978) *Congress Volume Göttingen 1977,* 189-225, S.192. — Lohfinks eigene Interpretation ist weitaus differenzierter als die zitierte Deutung des priesterschriftlichen Geschichtswerkes erkennbar werden läßt. Indessen ist seine auf dieses Zitat folgende Anmerkung (Ziffer 13) völlig unzutreffend: "Dies gilt auch, wo man heute in der Nachfolge von Y. Kaufmann die Priesterschrift als vorexilisch betrachtet. Vgl M. Weinfeld, 'Pentateuch', in *Encyclopaedia Judaica* 13(Jerusalem, 1971), S.235: 'The priestly material in Genesis serves only the priestly and sacred purpose of emphasizing the basis for the sanctity of Israel and its institutions.'" Dieser Satz hat in Weinfelds Artikel einen völlig anderen Sinn als Lohfink wahrhaben will.

[189] Zum folgenden vgl *VT.S* 29(1978)202-225.

[190] Vgl *VT.S* 29(1978)215ff.

Schreiber zur Diskussion. Zugleich dürfte es auch um ihr Verhältnis zu ihrer zeitgeschichtlichen Wirklichkeit gehen, um die Frage, inwieweit P "fortschrittsfeindlich und gegen gesellschaftliche Veränderung"[191] ist.

Harans Deutungen[192] erhellen ganz andere Gesichtspunkte: Der Rigorismus, der Extremismus, jener "unversönliche Dogmatismus", die Bedeutsamkeit kultischer Finessen in den legislativen Partien von P sind Wesensmerkmale des priesterschriftlichen Utopismus;[193] daneben reflektiert aber auch die priesterschriftliche Geschichtserzählung die utopistische Gedankenwelt ihrer Autoren; letztere waren nicht in jedem Fall einfach welt— und lebensfremd; nichtsdestoweniger waren sie in der Lage, sich mit ihrer Utopie von der historischen Realität ihrer eigenen Zeit zu entfernen; so diente das utopistische Bild von Israels vorstaatlicher Existenz dazu, dem für P erstrebenswerten Idealzustand Ausdruck zu verleihen.

Geht es Lohfink wie Haran um Ps Verhältnis zur zeitgeschichtlichen Wirklichkeit und um Ps Geschichtsphilosophie, so könnte auf diesen von Lohfink und Haran aufgezeigten Linien beispielsweise die priesterschriftliche Eschatologie weiter ergründet werden. Vielleicht könnte es gelingen, über einen derartigen Gegenstand Klarheit zu gewinnen, ohne daß entsprechende Untersuchungen im Zeichen vorweggenommener Voraussetzungen über Ps Alter erarbeitet würden. Es erübrigt sich darzulegen, daß dies einer methodisch annehmbaren Interpretation sehr förderlich wäre, gerade weil es so schwer ist, den historisch ambivalenten Charakteristika Ps gerecht zu werden.

Es bedarf keiner Ausführungen, daß es sich bei der historisch-literarkritisch arbeitenden Untersuchung von Inhalten der priesterschriftlichen Geschichtserzählung nicht völlig vermeiden lassen wird, daß deren Datierung für die Interpretierung der Inhalte selbst ausschlaggebend wird. Zugleich ist evident, daß Fehlurteile oder Mißverständnisse, wie sie von Harans Rezensenten[194] oder sonstigen Kritikern[195] an den Tag gelegt werden, im Interesse einer sachgemäßen Interpretierung Ps ignoriert werden müssen. Ferner verdient eine methodische Anregung Kaufmanns und der von ihm beeinflußten Exegeten beachtet zu werden: Sofern P (oder einzelne P-Elemente) mit der historischen Wirklichkeit des Zweiten Tempels verbunden werden soll, kann das nur überzeugen, wenn das *gesamte* relevante Schrifttum aus der nachexilischen Epoche, d.h. auch das außerbiblische, gebührend und mehr als bisher berücksichtigt wird.[196]

---

191 Vgl *VT.S* 29(1978)192.

192 Zur Skizzierung von Harans P-Interpretation s.u., III.A.

193 Der Utopismus von P wird von Haran unter verschiedensten Aspekten thematisiert; *exemplarisch* sei verwiesen auf: *Temples...*, 10f,84-131,140ff; ferner s.u., III.A.

194 Vgl de Tarragon, J.M., *RB* 86(1979)613-618; Cazelles, *VT* 30(1980)373-380.

195 Mowinckel verkennt offenbar Harans Deutung des priesterschriftlichen Utopismus; vgl Mowinckel, *a.a.O.*, 37, Anm 87.

196 *Exemplarisch* sei nur auf einige Arbeiten verwiesen: Haran, *Temples...*, 10-11; Ginsberg, *New Trends in the Study of the Bible*, 16; entsprechendes auch bei Weinfeld. Im übrigen sprechen Kaufmanns Arbeiten zur nachexilischen Zeit (*KHRI*) für sich: Anders als bei Wellhausen und jenen, die ihn unbesehen übernehmen,



kann bei fundierten Kenntnissen kein Gedanke daran sein, daß *mit herzerfreuender Frische und mit edlem Pathos, gestützt auf Josephus und das Neue Testament, die Nebelschleier der talmudischen Geschichtsschreibung zerrissen würden*... (nach Eißfeldt, wörtliches Zitat s.o., bei Anm 103).

2. Ein methodischer Aspekt

In Bezug auf die Methodik ist die gegenwärtige Exegese von Dissens und Ratlosigkeit gekennzeichnet; bisweilen wird empfunden, daß dies insbesondere für den deutschsprachigen Raum gilt.[197] Das gemeinte Phänomen wird mitunter auch als Umbruch in der alttestamentlcihen Exegese[198] gesehen. Aus anderer Perspektive wird dieser methodische Pluralismus als "verfahrene(n) Lage"[199] bewertet. Jedenfalls scheint es einen Konsens darüber zu geben, daß die gegenwärtige Diskussion als in hohem Maße heterogen gelten kann.

Bekanntlich setzen sich Kaufmann und die ihm verpflichteten Exegeten mit der klassischen Literarkritik auseinander. Das liegt an ihrem Diskussionsgegenstand, nämlich den Inhalten der Urkundenhypothese. Wegen der bereits beschriebenen methodischen Komplikationen mit der literarkritischen Methode im deutschen Sprachraum[200] mag u.U. der Eindruck entstehen, daß die Fragestellung des Kaufmannschen Ansatzes längst passé sei. Indessen wäre es ein kardinaler Fehler, sich von einer derartigen Einschätzung leiten zu lassen. In Hinblick auf die Methodik kann weder Kaufmann noch den von ihm beeinflußten Exegeten zu Recht nachgesagt werden, daß sie irgendeine der heute gängigen Methoden nicht beherrschten;[201] und was ihren forschungsgeschichtlichen Ort betrifft, so ist die Meinung unrichtig, daß sie sich mit der Fragestellung der klassischen Literarkritik etwa *begnügt* hätten und in diesem Sinne zurückgeblieben seien.

Tatsächlich sind diese Exegeten zurückhaltend gegenüber methodischen Auswüchsen, die im übrigen aber auch von anders orientierten Exegeten erkannt[202] und bemängelt[203] werden. Angesichts dieser methodischen Aporien ist für Kaufmann verpflichtete Exegeten eine besondere Art von methodischer Behutsamkeit bezeichnend:

---

[197] Diesen Aspekt erhellen (beispielsweise) Fohrer, *Einleitung...*, 26-29; ders., "Methoden und Moden..."; Koch, K., *Was ist Formgeschichte? Methoden der Bibelexegese*, Neukirchen [5]1989, 84-96; ders., "P — Kein Redaktor! Erinnerung an zwei Eckdaten der Quellenscheidung", *VT* 37(1987)446-467; vgl ferner Utzschneider, 4-5.

[198] Vgl Kraus, 535ff.

[199] Koch, *VT* 37(1987)448.

[200] S.o., I.A.2.

[201] Daß Kaufmann sich nicht mit Gattunhgs— und Formkritik beschäftigt hat, hat andere Ursachen, vgl Krapf, 109-110.

[202] In Blick auf diese methodischen Gefahren wäre es nicht ohne Reiz, die gegenwärtige Forschungslage unter jenen Gesichtspunkten zu mustern, die bereits vor vier Jahrzehnten von G.v.Rad dargelegt wurden. Der heutige Leser hat Grund, sie als prophetisch zu qualifizieren: Vgl "Literarkritische und überlieferungsgeschichtliche Forschung im AT", *VF, Theologischer Jahresbericht 1947/48*, München 1949/50, S. 175.

[203] Vgl Noth, M., *Developing Lines of Theological Thought in Germany*, Union Theological Seminary, Virginia 1963, 7-8; sowie Fohrer, *a.a.O.*

"In fact the discerning of layers and strata in any given text has become almost a fashion in our days, and everyone does it according to his own taste. ... Every suggestion can be defended, and everyone is free to discern as many layers in the text as he wants."[204]

Im Sinne eines Kontrastes läßt sich an Weinfelds eigener Position konkretisieren, worum es geht: Weinfeld nimmt an, daß das deuteronomisch-deuteronomistische Schrifttum mehrere Schichten enthalten dürfte; indessen gäbe es keine überzeugenden Kriterien, um diese Schichten, deren Alter oder deren Weltbild gegeneinander abzugrenzen; zwar unterscheidet Weinfeld das Deuteronomium, das deuteronomistische Geschichtswerk und die deuteronomistischen Prosaparänesen des Jeremiabuches voneinander und ordnet sie chronologisch in dieser Folge; da die Kriterien für die weitere Analyse der deuteronomisch-deuteronomistischen Literatur fehlen, sieht er jedoch von ihr ab.[205] Exegeten aus anderen forschungsgeschichtlichen Milieus werden derlei unkomplizierte Modelle möglicherweise mit übertriebener methodischer Abstinenz erklären wollen. Bislang ist aber noch offen, ob jenes nüchterne Verhältnis zu den Erkenntnismöglichkeiten (sowie zum —wert) sich verselbständigender exegetischer Operationstechniken, welches für Kaufmann verpflichtete Exegeten charakteristisch ist, der exegetischen Aufgabe nicht gerechter wird. So gesehen müßte Lohfink seine Forderung an "Kaufmann und seine Schule"[206], eine Schichtenanalyse von P vorzunehmen,[206] in methodischer Hinsicht präzisieren; nicht zuletzt deshalb, weil der weitere Kontext seiner Ausführungen die Schwierigkeiten der Schichtenanalyse hinreichend dokumentiert — freilich ohne sie zu lösen.[207]

---

204 Weinfeld, M., "OT — The Discipline and its Goals", *VT.S* 32(1981)*Congress Volume Vienna 1980,* 428. — Entsprechendes empfindet Koch (*Was ist Formgeschichte...*, XIII-XIV): "Nach wie vor fehlt es der Bibelwissenschaft an einer hinreichenden Methodendiskussion. Deshalb gehen die Wege der Exegese weit auseinander, gegenwärtig vor allem in zwei verschiedene Richtungen. Ein Teil der Exegeten belebt die Literarkritik der Wellhausenzeit wieder, versucht, sie als Redaktionskritik weiter auszubauen und alle alttestamentlichen Bücher möglichst spät zu datieren. Zu einhelligen Ergebnissen ist es dabei weder beim Pentateuch noch bei den Profetenschriften (sic) gekommen, und kann es wohl auch nicht kommen, solange Risse, Doppelungen und Widersprüche in den Texten mehr auf Grund subjektiver Geschmacksarbeit ausgesondert werden, als an Hand von Kriterien, die sich aus den historischen und sprachgeschichtlichen Umständen von altorientalischer Traditionsliteratur — und dazu gehört weithin das Alte Testament — ergeben."

205 Vgl ders., *Deuteronomy and the Deuteronomic School,* Oxford 1972, 7-8.

206 Lohfink, *VT.S* 29(1978)201. — Mit Blick auf die Rede von der "Schule Kaufmanns" (vgl auch Zenger, 43, Anm 38) ist ein terminologischer Vorbehalt angebracht: Exegeten, die Kaufmann verpflichtet sind, betonen (mündlich), daß sie sich nicht einer "Schule" zugehörig fühlen, die in Phänomenen wie die Bultmann—, Barthschulen o. ä. eine Analogie hätte. So sei etwa der Kreis jener Exegeten, die Kaufmanns Ansatz teilen, vergleichsweise klein.

207 Haran sieht davon ab, innerhalb der einzelnen Pentateuchquellen verschiedene Schichten zu unterscheiden, weil er die bei diesem Verfahren angewendeten Kriterien nicht nachvollziehen kann; dazu s.u., III.A.

Im deutschen Sprachraum mag es anachronistisch wirken, dieser methodischen Zurückhaltung der von Kaufmann beeinflußten Exegeten einen so hohen Kredit geben zu wollen. Nicht weniger deplaziert mag erscheinen, ausgerechnet an dieser Stelle auf jene neuere Tendenz zu sprechen zu kommen, J spät zu datieren und dabei für P nicht mehr als eine späte priesterschriftliche Bearbeitungsschicht des Pentateuchs anzunehmen.[208] Muß doch unter diesen Voraussetzungen das Interesse Kaufmanns und derer, die seinen Ansatz teilen, an einem vorexilischen literarischen Werk der priesterschriftlichen Schule abwegiger denn je erscheinen. Allerdings ist diese neuere Tendenz weit entfernt davon, Kaufmanns Ansatz widerlegen zu können. Zugleich — was paradox anmuten mag — sind Vertretern dieses Ansatzes methodische Aspekte wichtig, die für die Werke Kaufmanns und der ihm verpflichteten Exegeten bestimmend sind.

In Zusammenhang mit der Spätdatierung von J gibt es erhebliche methodische Aporien — weit mehr als Rendtorffs Rezensenten aufzeigen;[209] auch Hans H. Schmid bezeugt die Schwierigkeiten seines eigenen Ansatzes.[210]

Rendtorffs Unbehagen hinsichtlich der Urkundenhypothese hängt offenbar mit der verabsolutierenden Anwendung der literarkritischen Fragestellung zusammen; das heißt, einer der wesentlichsten Vorbehalte Rendtorffs bezieht sich auf die Gefahr, *alle* Pentateuchtexte einer der mit J,E,D,P oder ähnlich benannten Quellen zuordnen zu wollen und dabei zu verkennen, daß viele Texte sich in diesem Urkundenparadigma überhaupt nicht unterbringen lassen.[211]

Weder Kaufmann noch die seinen Ansatz teilenden Exegeten scheinen in der Gefahr zu stehen, die Urkundenhypothese für eine alle Probleme lösende Methodik zu halten, indem sie eine Methodologie aus ihr machen. Kaufmann[212] unterscheidet innerhalb des Pentateuchs nicht allein die vier Urkunden: Als *literarische Schichten* erscheinen außerdem Textgruppen, die in ein völlig anderes Systematisierungsparadigma gehören — beispielsweise ist von Gen 1-11 u.ä.m. die Rede. Das heißt, es werden mehrere literarkritische Systematisierungsparadigmata eingeführt, die jeweils unterschiedlichste Erkenntniskriterien zur Voraussetzung haben. Können nun verschiedenartige Systematisierungsmodelle nebeneinander stehen bleiben, ohne sich grundsätzlich gegenseitig auszuschließen, dürfte dies damit zusammenhängen, daß jedem einzelnen Paradigma eindeutige Grenzen gesetzt sind. Dieses Nebeneinander zeigt, wie fern die Verabsolutierung einer bestimmten Methode oder Methodenlehre liegt.

---

[208] Vgl Rendtorff, R., *Überlieferungsgeschichtliche Problem...*; Schmid, Hans H., *a.a.O.*, sowie die dort jeweils angegebene Literatur.

[209] Langlamet, F., *RB* 84(1977)609-622; Mc Kane, W.,*VT* 28(1978)371-382; vgl *ZAW* 89 (1977)155-156; *JBL* 97(1978)272-273; ferner vgl J.A. Emertons Kritik an Rendtorffs Monographie in "The Priestly Writer in Genesis", *JThS* 39(1988)387-391.

[210] Vgl Schmid, Hans H., 381ff.

[211] Auch Schmidt, W.H., warnt vor dieser Gefahr, ohne dabei die literarkritische Quellenscheidung aufzugeben, "Plädoyer für die Quellenscheidung", *BZ* 32(1988)1-14.

[212] Zum folgenden vgl *KRI* 208.

Rendtorffs Ansatz ist als Aufbruch zu neuen Ufern begrüßt worden:[213] Sein unorthodoxes Verhältnis zu den traditionellen, axiomatischen Voraussetzungen der exegetischen Wissenschaft ermögliche einen neuen Zugang zu den biblischen Texten. Die Heterogenität der israelitischen Religion komme in den Blick; es werde deutlich, daß der Pentateuch nicht unbedingt die Schriftprophetie zur Voraussetzung habe.

Zweifellos verdienen diese Qualitäten höchste Anerkennung; aus forschungsgeschichtlicher Perspektive ist jedoch nicht aufrechtzuerhalten, daß erst Rendtorffs unorthodoxes Verhältnis zu den traditionellen, axiomatischen Voraussetzungen der exegetischen Wissenschaft einen neuen Zugang zu den biblischen Texten und zur Heterogenität der biblischen Religion ermögliche:[214] Nirgends kommt die Heterogenität der biblischen Religion so zur Geltung wie in den seit Jahrzehnten vorliegenden Arbeiten, die Kaufmanns Ansatz zur Voraussetzung haben. Sicher ist das bedingt durch das religionssoziologische Interesse der von Kaufmann beeinflußten Gelehrten; für sie ist das paulinisch(-soteriologisch) geprägte, lineare Geschichtsbild Wellhausens ohnehin nie maßgeblich gewesen; so kommen bei ihnen Aspekte zur Geltung, die in Wellhausens Modell fehlen und die in der Pentateuchdiskussion vermißt werden. Was den gegenwärtigen Diskussionsstand in Kaufmann nahestehenden Kreisen betrifft, so wird angenommen, daß es in vorexilischer Zeit außer den Verfasserkreisen von JE in zwei soziologisch markant unterscheidbaren Milieus jeweils eine Schule gegeben habe, nämlich die weisheitliche deuteronomisch-deuteronomistische[215] neben der priesterlichen[216], und daß diese jeweils hinter den beiden großen literarischen Schöpfungen der vorexilischen Epoche stehen.[217] Keineswegs wird postuliert, daß die Entstehung des Pentateuchs oder der ihm verwandten Literatur damit erschöpfend erklärt sei.

Fassen wir zusammen: Die Fragestellung der Urkundenhypothese wird von Kaufmann und von den ihm folgenden Exegeten vorausgesetzt; jedoch überlasten sie diese Arbeitshypothese nicht unnötig, insofern sie die mit ihr verbundenen Erkenntnismöglichkeiten nicht überschätzen. An dieser methodischen Behutsamkeit nimmt die historisch-kritische Auswertung des Pentateuchs keinerlei Schaden. Da die vorexilische Datierung Ps keinesfalls die Verabsolutierung der Urkundenhypothese bedeutet, ist jene P-Interpretation trotz der gegenwärtigen methodischen Aporien eine methodologisch vertretbare Arbeitshypothese.

---

213 Zum folgenden vgl Mc Kane, W., *VT* 28(1978)381.

214 Rendtorffs Monographie erschien 1976, d.h. zwei Jahre vor Harans *Temples*... (1978); Harans Buch war im Lauf der voraufgegangenen beiden Jahrzehnte größtenteils in Form von englisch verfaßten Einzelstudien publiziert worden.

215 Vgl Weinfeld, *Deuteronomy*... .

216 Vgl Haran, *Temples*...; ferner s.u., III.A.

217 Obgleich in diesem Hauptteil darauf verzichtet wird, hebräische Publikationen zur Diskussion zu stellen (s.o., Vorbemerkung), sei jedoch an dieser Stelle die neue Untersuchung Israel Knohls erwähnt: Knohl unterscheidet innerhalb der priesterlichen Schule die Heiligkeitsschule, die sich aus der priesterschriftlichen Schule entwickelt (dazu s.u., III.B.).

D. Theologische Implikationen

Dieser erste Hauptteil kann nicht abgeschlossen werden, ohne daß die geistesgeschichtlichen Voraussetzungen und die theologischen Implikationen der versäumten Kaufmannrezeption zumindest umrissen werden. Hat die vorliegende Monographie den Beitrag Kaufmanns und der von ihm beeinflußten Forscher zur *religionsgeschichtlichen* Interpretation von P zu ihrem Gegenstand, so können die relevanten *theologischen* Aspekte hier nur skizziert werden.

Nachdem *KRI* erschienen war, hat Yehezkel Kaufmann mit Blick auf jene "Prägung der einzelnen Forscher durch die übergreifenden Fragestellungen und Perspektiven ihrer je eigenen geistesgeschichtlichen Situation"[218] in einem Brief an Moshe Greenberg festgestellt:

"*I have received another two packages of recensions of the English book (sc. KRI) from the publisher... They contain positive and negative. The arguments are the standard arguments of the criticism of my book. How could idolatrous Israel not have known idolatry?* Christians are especially incapable of reconciling themselves to the idea that Israel was not a sinful nation, a people weighed with inequity; for didn't they crucify Jesus and reject Christianity? And yet...!"[219]

Offenkundig "bedarf (es) der Größe und Integrität eines Karl Barth, um stellvertretend für uns alle auszusprechen, wonach bei uns Christen wegen des geschwächten Wahrheitsbewußtseins im Verhältnis zum Juden gefragt sein könnte."[220] Diesbezüglich hat Barth die seltene, wenn nicht einmalige Aufrichtigkeit besessen, intime, von ihm selbst als äußerst beschämend empfundene Seiten seines Gefühlslebens offenzulegen. Auf Marquardts Kritik[221], den Dialog mit dem Judentum versäumt zu haben, antwortet Barth:

"An dem von Ihnen berührten Punkt besteht bei mir tatsächlich eine Lücke. Ich kann — nicht zu ihrer Entschuldigung, aber ein bißchen zu ihrer Erklärung nur Zweierlei vorbringen:

1. Das biblische Israel als solches gab mir soviel zu denken und zu verkraften, daß ich einfach die Zeit und auch das geistige Umfassungsvermögen nicht fand, mich auch noch mit Baeck, Buber, Rosenzweig usw. näher zu beschäftigen, wie Sie es nun in so verdienter Weise getan haben.
2. Ich bin insofern entschieden kein 'Philosemit', als ich in der persönlichen Begegnung mit dem lebendigen Juden (auch Judenchristen!) solange ich denken kann, immer so etwas wie eine völlig irrationale Aversion herunterzuschlucken hatte — natürlich von allen meinen

---

[218] Schmid, Hans H., 382.

[219] Zitat aus einem Brief (1962) an M. Greenberg, *Judaism* 13(1964)85. (Ich danke Moshe Greenberg, mir freundlicherweise die bisher unveröffentlichte Passage dieses Textes [kursiv, meine Übersetzung] zur Verfügung gestellt zu haben.) — Zu den hier von Kaufmann angesprochenen Problemen vgl vor allem seine Ausführungen in *KRI* 401ff sowie in *KCJ* insgesamt.

[220] Steiger, L., "Die Theologie vor der 'Judenfrage' — Karl Barth als Beispiel", Rendtorff, R., Stegemann, E., 88.

[221] In Marquardt, F.-W., *Die Entdeckung des Judentums für die christliche Theologie. Israel im Denken Karl Barths*, München 1967, § 5 (S.266-360).

Voraussetzungen her sofort herunterzuschlucken und in meinen Äußerugen gänzlich zu verdecken wußte, aber eben doch herunterzuschlucken und zu verdecken hatte. Pfui! kann ich zu diesem meinem gewissermaßen allergischen Reagieren nur sagen. Aber es war und ist nun einmal so. Ein Glück, daß dieser verwerfliche Instinkt meinen Söhnen und anderen besseren Menschen als ich (wie z.B. Sie) ganz fremd ist. Aber eben: es möchte sein, daß auch er sich in meiner Israellehre retardierend ausgewirkt hat."[222]

Barth muß zu Gute gehalten werden, daß seine eingestandene Aversion gegen Juden sich auf sein Verhalten als Christ und Theologe nicht erkennbar ausgewirkt hat; hat er sich doch sowohl ökumenisch als auch politisch für jüdische Interessen verwendet.[223] Nicht nur fällt dadurch auf die Person Barths ein freundlicheres Licht. Mehr noch, und das ist für unsere Thematik wesentlich, ist Barths aufrichtiges Geständnis als ein in hohem Maße authentisches Zeugnis jenes kulturpsychologisch bedingten Antijudaismus zu verstehen, welcher so alt ist wie das christliche Abendland selbst.

Hier ist nicht der Ort, die uferlosen theologiegeschichtlichen Hintergründe der von Kaufmann und Barth angesprochenen Problematik zu thematisieren. Dazu seien nur noch zwei weitere Beobachtungen dieser beiden Denker zitiert, weil sie jeweils äußerst plastisch die Kehrseite der gleichen Medaille beleuchten:

"Christianity regards itself as the fulfilment of Jeremiah's vision of a new covenant. This covenant was made upon the sacrifice of the son of God; the bread and wine of the mass are the symbols of this sacrifice, and enable man to participate in it. Liberal Christianity has forgone this mystical element, but it too claims that Christianity, which nullified the law and the commandments and based itself upon goodness and love, is the true fulfilment of Jeremiah's prophecy and that of the other prophets who demanded 'steadfast love and not sacrifice'. This claim is put forth as an objective, historical evaluation, and on this ground it must be challenged.[224] What the prophets demanded was not a particular doctrine, but a particular reality, not a teaching of love, but acts of love. And from this viewpoint, the church cannot be considered the fulfillment of prophecy. *To the Christians demanding love, the prophets would certainly have said: 'What are your endless words to me? says the Lord. Words of love and heart felt homilies revolt me. — Your hands are full of blood — robbery, adultery and murder — etc.'* It is true enough that ritual piety is capable of masking moral corruption, but pious preachments may serve the same purpose, and with even greater success."[225]

Die gleiche Anklage bringt der Insider Barth hervor:

"Es ist der Christenheit bis auf diesen Tag nicht gelungen, Israel als Zeuge von dessen eigenster Wirklichkeit und Wahrheit... zu imponieren, geschweige denn, es 'eifersüchtig', ihm die Nä-

---

[222] Barth, Karl, *Briefe 1961-1968,* Hgg., Fangmeier, J./Stoevesandt, H., Zürich 1975, 420-421. — Zu dem von Barth angesprochenen Defizit seiner Israeltheologie vgl auch den Beitrag von Steiger, L., 82-98.

[223] Vgl diesbezüglich den gesamten Kontext des zitierten Briefes, *a.a.O.,* 419-423, insbesondere die durch die Herausgeber ergänzten Quellenverweise (422-423); ferner Gerlach, W., *Als die Zeugen schwiegen. Bekennende Kirche und die Juden. Studien zu Kirche und Israel* 10(Berlin, Institut Kirche und Judentum 1987)403ff.

[224] Diesbezüglich vgl Kaufmanns unten zitierte (S.226, Anm 493) Ausführungen in *ZAW* 48(1930)31.

[225] *KRI* 426-427 (Anm 5); die in diesem Zitat kursiv gedruckte Passage ist in *KRI* ausgelassen und hier aus *TEI* III, 471 (Anm 65) nachgetragen (meine Übersetzung).

he des Reiches als des Reiches des Davidsohnes einleuchtend, ihm Jesus von Nazareth lieb, begehrenswert, einladend zu machen. Die Kirche als Ganzes hat den Juden im Ganzen keinen in diesem Sinn überzeugenden Eindruck gemacht... Sie hat sie bald geduldet, bald selber verfolgt, bald, ohne zu protestieren, ihren Verfolgern überlassen. Sie hat ihnen, was das Schlimmste war: Taufscheine als Eintrittskarten in die gute abendländische Gesellschaft ausgestellt. Sie hat dann wohl auch Einzelne von ihnen ernstlich zu 'bekehren' versucht. Das einzige Reale, was sie für sie tun konnte — das überzeugende Zeugnis ihrer eigenen Existenz und damit das Zeugnis... von dem nahe herbeigekommenen Reich hat sie ihnen gegenüber nicht auf den Plan zu führen vermocht. Und damit ist sie ihnen, denen sie Alles schuldig ist, bis auf diesen Tag Alles schuldig geblieben. Wir reden von dem Versagen, das... tatsächlich eines der dunkelsten Kapitel der Kirchengeschichte bildet und vielleicht die schwerste von all den Wunden am Leib Christi darstellt... Die Kirche muß mit der Synagoge leben... als mit der Wurzel, aus der sie selbst hervorgegangen ist. Und gerade mit ihr kann und will sie nicht in der Weise leben, die hier die allein mögliche wäre. Über den bohrenden Schmerz dieser Wunde dürfte sie sich, auch wenn sie in allen Stücken ihres Dienstes noch so treulich am Werke wäre, nicht hinwegtrösten wollen. Die immer wieder aufbrechende *Judenfrage* ist die durch keinen ihrer Dienste beantwortete und zu beantwortende *Christenfrage* und *Kirchenfrage*."[226]

Vor dem mit diesen Äußerungen aufgerissenen Horizont ist abschliessend ein heikles systematisch-theologisches Problem mit uferlosen theologiegeschichtlichen Hintergründen anzusprechen.

Für den *Exegeten* droht die Spätdatierung von P eine Falle zu werden, wenn er meint, sich auch als *systematischen Theologen* verstehen zu müssen; dann besteht die Gefahr, daß die literatur— und religionsgeschichtliche Interpretation von P dazu herhalten muß, den christlichen Absolutheits— und Substitutionsanspruch gegenüber dem Judentum zu fundamentieren. Zugleich droht das systematisch-theologische Anliegen, den historisch-kritischen Exegeten Opfer eines regressiven Prozesses werden zu lassen, welcher ihn in Denkschemata der Prämoderne zurückwirft:

"Indeed, its (sc: "the endeavor known as 'Old Testament Theology'") evaluation of the central institutions of ancient Israel does not depart in substance from those provided by premodern Christian tradition. It is as though the historical-critical methods have yet to take deep root. Pockets of old bias remain untouched."[227]

Die äußeren Merkmale der legislativen Partien von P — Rigorismus, Extremismus, "Dogmatismus", legalistische Inflexibilität, kultischer Formalismus u.dgl.m. — sind durchweg Eigenschaften, die geeignet sind, ein ungünstiges Licht auf die priesterlichen Autoren fallen zu lassen. So gesehen hat die Interpretation der priesterschriftlichen Charakteristika als untrügliche Indizien für Versteinerungstendenzen einer dekadenten Religion etwas Bestechendes.[228] Ist dann das Neue Testament historische Quelle für die Kenntnis des antiken Judentums — vielen christlichen Theologen ist es die einzige! —, so ist jenes verhängnisvolle Bild vom

---

226 *KD* IV/3(1959)1006-1007.

227 Levenson, Jon D., *Sinai and Zion*..., 1-2.

228 Obgleich in der Diskussion dieses Hauptteiles hebräische Publikationen nicht zur Debatte stehen, sei en passant auf eine neuere Untersuchung des priesterschriftlichen Stiles hingewiesen, die die herkömmliche, hier erwähnte Beurteilung desselben in Frage stellt; dazu s.u., III.C.2.

nachexilischen Israel — vom "Spätjudentum" — als Religionssystem des gesetzeskranken, selbstgerechten Menschen buchstäblich vorprogrammiert; zugleich ist der "christologisch begründete christliche Totalitarismus"[229] legitimiert. Wer sich mit dem Pentateuch historisch-kritisch auseinandersetzt, wird sich die geistesgeschichtlichen Koordinaten seines Forschens vergegenwärtigen wollen:

"The anti-Jewish bias (sc: of the 'documentary hypothesis'), however, is a carry-over from religious traditionalism and not a contribution of critical methods *per se*."[230]

Dieses Syndrom wird nicht zuletzt von der einzigen deutsch verfaßten Hermeneutik zur Interpretation der Hebräischen Bibel dokumentiert.[231]

Keinesfalls soll wegen dieser systematisch-theologischen Gefahr die historische Einordnung von P in die exilisch-nachexilische Zeit prinzipiell tabuisiert werden. Vielmehr soll mit dem gegenwärtigen Diskussionsbeitrag gezeigt werden, daß die religions— und literargeschichtliche Interpretation von P ausschließlich die historisch-kritische Bibel*wissenschaft* angeht; unter diesem Vorzeichen *darf* keine *historisch verifizierbare* Hypothese mit irgendeinem theologischen Anathema belegt werden; gerade unter diesem Vorzeichen ist aber auch umgekehrt nicht zu vertreten, daß mit *irgendeiner* so gearteten Hypothese *wissentlich* die inhaltliche Auseinandersetzung unterlassen wird...

Spätestens nach Auschwitz[232] haben christliche Exegeten mehr denn je der Aufgabe heutigen Bibelforschens gerecht zu werden:

---

229 v.d.Osten-Sacken, P., "Von der Notwendigkeit theologischen Besitzverzichtes", Nachwort zu Ruether, R., *Nächstenliebe und Brudermord. Die theologischen Wurzeln des Antisemitismus*, München 1978, S.246.

230 Levenson, *a.a.O.*, 9.

231 Gunneweg, A.H.J., *Vom Verstehen des Alten Testamentes. Eine Hermeneutik, Grundrisse zum AT, ATD Ergänzungsreihe* 5, 1977 (^{2}1988); vgl dazu die Kritik von v.d. Osten-Sacken, P.: "Von der Willkür alttestamentlicher Hermeneutik: Ein Beispiel", *Grundzüge einer Theologie im christlich-jüdischen Gespräch*, München 1982, 198-207; ferner ist auf einen der Gegenwart angemessenen hermeneutischen Aufsatz zu verweisen: Schmid, Herbert, *Die christlich-jüdische Auseinandersetzung um das Alte Testament in hermeneutischer Sicht, Schriften zur Judentumskunde* 1, (Zürich 1971), insbesondere 45-53.

232 Gegen jene bemerkenswerten Warnungen vor vermeintlichen hermeneutischen Verirrungen der Shoatheologie (statt "Holocaust"-theologie): So wirft Klein, G., ["'Christlicher Antijudaismus'. Bemerkungen zu einem semantischen Einschüchterungsversuch", *ZThK* 79(1982)411-450] Klappert vor, er nehme "eine Dualisierung der Kirchengeschichte mit Auschwitz als Wendepunkt" (418) vor; und ferner:"... die Zuteilung von *Konversionsgewalt* an Auschwitz (bedeutet) dessen *Qualifikation als Offenbarung, Deifizierung eines Stückes Zeitgeschichte* " (421, Hervorhebung von mir). — Nach biblischer Erfahrung hat die in konkretem historischen Kontext sich vollziehende Sündenerkenntnis nichts mit *Geschichtsvergötzung* zu tun; träfe das zu, dann wären Prophetie und andere kanonische Überlieferung klassische Zeugnisse der Geschichtsidolatrie... Deshalb trifft jener perverse Vorwurf ins Leere, die Shoatheologie stehe wegen ihrer vermeintlichen Neigung, *Auschwitz als*

"Es muß ein neues, von systematisch-theologischen Geschichtsurteilen gelöstes Verständnis der im Judentum fortlebenden Geschichte Israels gewonnen werden. Nicht länger kann und darf die im Zeichen exakter Wissenschaft arbeitende Historiographie daran mitwirken, den Substitutionsgedanken christlicher Ekklesiologie zu befestigen — den Gedanken, daß die christliche Kirche an die Stelle Israels getreten sei und das Erbe des Alten Testaments übernommen habe."[233]

Deutsche Theologen haben außerdem ihr spezielles Defizit wahrzunehmen:

"Die deutschsprachige Theologie ist im ganzen ein getreues Spiegelbild der Einstellung zum Judentum, die sich auch sonst in der Gesellschaft der Bundesrepublik beobachten läßt. Die Ereignisse der Jahre 1933-1945 haben sich nicht so tief in das Denken und Verhalten eingeprägt, daß antijüdische Einstellungen fernerhin zu den Ausnahmen gehörten. Der Verdrängung des Holocaust in der Erziehung in allen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens entspricht seine Verdrängung in der Theologie nach 1945. Den in den letzten Jahrzehnten in regelmäßigen Abständen unternommenen Versuchen, das Problem des Antijudaismus in der Theologie als fundamentales theologisches Problem bewußt zu machen, ist nur geringer Erfolg beschieden gewesen."[234]

Offenbarung hochzustilisieren, in der Gefahr, die Geschichte zu vergötzen, weswegen sie der Geschichtstheologie der Deutschen Christen vergleichbar sein sollte... Entgegen derartiger Verwirrung geht es um Folgendes: Es liegt der historische Tatbestand vor, daß es trotz der zweitausendjährigen Leidensgeschichte des jüdischen Volkes dazu kommen kann, daß rassistische "Endlösungsprogramme" in die Tat umgesetzt werden, bevor die geistesgeschichtlichen Voraussetzungen solcher Verbrechen überhaupt zum Gegenstand theologischen Reflektierens werden. In diesem Sinne — leider trifft diese Formulierung zu — ist Auschwitz "notwendig"; um jedoch merkwürdige Verwechselungen mit "heilsnotwendig" zu vermeiden, ist die terminologische Korrektur angebracht: Nicht der sog "Holocaust" (=Ganzopfer), sondern die "Shoa" (=Katastrophe) kann Ursache der notwendigen Krise sein, welche die Grundlagen der christlichen Theologie erschüttern muß, um im Zeitalter nach Auschwitz für sich und für die Kirche noch auf Zukunft hoffen zu können: "... it ill behooves Christianity to rule out further revelation a priori — lest it be hoist by its own petard. Rather, it should trust its own faith that God is not owned by anyone and the spirit blows where it lists. The very anguish and harsh judgements which the Holocaust visits on Christianity ... open the possibility of freeing the Gospel of Love from the incubus of evil and hatred. ... The desire to guarantee absolute salvation and understanding is an all too human need which both religions (sc: Judaism and Christianity) must resist as a snare and temptation. Just as refusal to encounter the Holocaust brings a nemesis of moral and religious ineffectiveness, openness and willingness to undergo the ordeal of reorienting by the event could well save or illuminate the treasure that is still contained in each tradition." (Greenberg, Irving, "Cloud of Smoke, Pillar of Fire: Judaism, Christianity and Modernity after the Holocaust", in Fleischer, Eva [ed] *Auschwitz: Beginning of a New Era? Reflections on the Holocaust, International Symposium on the Holocaust, held at the Cathedral of Saint John the Divine, New York City, June 3 to 6, 1974,* New York 1977, 25.) — Daß dies Auschwitz *soteriologisch pervertiere*, nämlich aus dem industriemäßig geplanten Massenmord ein *Offenbarungsereignis* mache, ist mit gesundem Menschenverstand nicht nachvollziehbar (gegen Klein, Anm 64, Punkt 1 u.ö.).

233 Kraus, 511.

234 v.d.Osten-Sacken, P., "Notwendigkeit theologischen Besitzverzichtes" (1978), 244. — Ob diese pessimistische Beurteilung nach dem rheinischen Synodalbeschluß, "Zur

Die Botschaft vom Christusgeschehen will die Erfahrung bezeugen, daß sich Gott in Liebe und Vergebung dem Menschen zugewendet hat. In diesem Verhältnis bedarf der Mensch *keiner* Legitimation; genauer gesagt darf er sich keine selbstgemachte schaffen wollen: Hat doch der von Gott angesprochene Mensch seine Identität verfehlt, wenn er sie auf Kosten anderer bestreitet. Theologisch ist überhaupt nicht einzusehen, warum in der Vergangenheit Theologie, die beanspruchte, *christliche* Theologie zu sein, christologisch totalitaristisch sein mußte; noch weniger Grund gibt es, derartigen theologischen Traditionen treu zu bleiben. Vielmehr verlangt die lange Geschichte des antijudaistischen Irrweges, welcher in die Eisenbahnstrecke nach Auschwitz mündet, nach einer völlig neuen, radikal entgegengesetzten Ausrichtung. Wie bei manchem Heilungsprozeß liegt es in der Natur der Sache, daß es bei dieser radikalen Neuorientierung ans lebendige Fleisch geht. Jedoch wird man auf die Dauer nicht an anstehenden Krisen vorbeikommen, weil dabei die eigenen Grundlagen in Frage gestellt werden.[235] Geschieht dies, so ist der Totalschaden vorpro-

---

Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden" (1980) und der Folgediskussion als antiquiert gelten kann, scheint fraglich: Zweifellos sind in jüngster Zeit die Stimmen vieler betroffener und aufgeschlossener Christen hörbar geworden. Allerdings sind solche ermutigenden Zeichen kein Grund zur Euphorie; findet doch der uralte christliche Absolutheitsanspruch unter Kirchenleuten und Theologen nach wie vor engagierte Vertreter; gerade im Echo des rheinischen Synodalbeschlusses kann das nicht überhört werden (s.o., Anm 232). Wer spätestens nach Auschwitz eine christliche Identitätskrise für geboten hält, welche die eigenen geistigen Fundamente nicht verschonen darf, wird trotz positiver Entwicklungen in den achtziger Jahren, zurückhaltende Skepsis für angebracht halten. — Was die von v.d.Osten-Sacken angesprochene Einstellung außerhalb von Theologenkreisen in der BRD betrifft, so sprechen für sich: 1. die sinkende Schamschwelle, begünstigt durch das gesellschaftliche Klima der zu Beginn der achtziger Jahre heraufgeführten Wende mit den entsprechenden skandalösen "Begleit"-erscheinungen (der Auftritt des Bundeskanzlers an den SS-Gräbern in Bitburg, Mai 1985; Fassbinderstück, Herbst '85; Korschenbroich, Anfang '86; MdB Fellner; Totenkult um Hess; das Verschweigen der Shoa im deutschen Vereinigungsvertrag; nach der Vereinigung Erstarken des politischen Rechtsradikalismus in Alt— und Neubundesländern, wodurch sich konservative Strömungen zum "Rechtsüberholen" herausfordern lassen...). 2. das Spiegelbild dieser Entwicklungen in der bundesdeutschen Intellektuellenschicht: der Versuch, in der Historikerdebatte die Shoa als historisch alltäglichen Betriebsunfall zu banalisieren...; vgl dazu Friedlaender, S., "'A past that refuses to go away': On Recent Historiographical Debates in the Federal Republic of Germany about National-Socialism and the Final Solution.", *ZRGG* 39(1987)97-110. — Bei dem Bemühen, sich der historischen Verantwortung zu entledigen, waren allerdings eine Reihe deutscher Theologen ihren Historikerkollegen um Jahre voraus; (s.o., Anm 232: Kleins Text ist umfassend mit entsprechenden bibliographischen Verweisen versehen.)

235 In diesem Sinne wäre *beispielsweise* eine Auseinandersetzung mit Kleins Paulusexegese (*ZThK* 79[1982]433-450) notwendig; falls sie überzeugt, gilt paulinisch: extra ecclesiam (extra Christo) nulla salus. Damit wäre eine radikale Neubesinnung in Blick auf die paulinische Tradition unumgänglich: "... no matter how valid a philosophy appears to be, no matter how internally convincing and autonomously persuasive it is, if it has the capacity to serve as a ground for unmitigated

grammiert: "In light of the Holocaust, classical Christianity 'dies' to be reborn to new life; or it lives unaffected, to die to God and man."[236]

Voraufgehend ist dargelegt worden, wie sehr die Auseinandersetzung mit Kaufmanns P-Interpretation durch das Erbe jenes traditionsreichen, "theologisch" legitimierten Absolutheitsanspruchs belastet ist. Diese Implikationen sind bezüglich der bisher versäumten, und sowohl methodisch als auch argumentativ unbefriedigenden Diskussion mit Kaufmann als ein *wesentlicher* von mehreren Faktoren zu beachten. Er ist unter allen Umständen zu elimieren, damit die kritische Auseinandersetzung mit Kaufmanns andersartigem exegetischen Ansatz und mit seinem ignorierten Beitrag zur biblischen Religions— und Literaturgeschichte wahrhaftig und konstruktiv sein kann.

---

evil, then it must be challenged, shaken up, rethought — if it can survive at all. Failure to radically criticize and restructure means collaboration with the possibility of a repetition. Yet if there is any imperative at all that bursts forth from the hell of Auschwitz and Treblinka, if there is a flicker of human decency left in the observer, it surely must be: Never again!" (Greenberg, Irving, 20.)

[236] Greenberg, Irving, 36.

HAUPTTEIL II



DER BIBLISCHE MONOTHEISMUS UND DAS BIBLISCHE PRIESTERTUM IN DER SICHT YEHEZKEL KAUFMANNS



Vorbemerkung

Das in Hauptteil I angesprochene Defizit wirkt sich selbst ein halbes Jahrhundert nach Erscheinen von Yehezkel Kaufmanns *Religionsgeschichte (TEI)* und drei Jahrzehnte nach der Publikation von *KRI* auf die gegenwärtige exegetische Diskussion nachteilig aus. Denn nach wie vor zeitigt sein Beitrag zum Verständnis der priesterschriftlichen Literatur wichtige forschungsgeschichtliche Auswirkungen. Wie voraufgehend angesprochen, krankt jedoch auch in der Gegenwart die Rezeption von Diskussionsbeiträgen, die forschungsgeschichtlich Kaufmann verpflichtet sind, daran, daß der von ihm eröffnete Erkenntnishorizont bisher nicht wahrgenommen wird. Unter diesem Gesichtspunkt wird im folgenden Kaufmanns Beitrag zum Verständnis der priesterschriftlichen Literatur präsentiert, selbst wenn manche Inhalte seiner Position auf Grund jüngerer Beiträge der von ihm beeinflußten Forscher revisionsbedürftig geworden sind.

Es folgt eine Darstellung von Kaufmanns Sicht des Polytheismus, des Monotheismus sowie des biblischen Priestertums: Da keine vollständige Übersetzung von *TEI* I-III vorliegt, soll mit Hauptteil II Kaufmanns Interpretation von P so authentisch wie möglich vermittelt werden. Dazu muß sein Monotheismusbegriff vergegenwärtigt werden, und dieser läßt sich nicht von seiner Sicht des Polytheismus trennen. Auf Grund dieser Zielsetzung sind die Unterteile dieses zweiten Hauptteiles methodisch jeweils sehr verschieden angelegt.

Um den Zusammenhang von Kaufmanns P-Interpretation mit seiner Vorstellung über die Anfänge der biblischen Religion zu verdeutlichen, scheint es sinnvoll, die Darstellung seines vorausgesetzten Polytheismus-Monotheismus-Begriffs seiner P-Diskussion voranzustellen. Dabei ist jedoch festzuhalten, daß bei diesem Aufbau die Strukturierung von *TEI* umgekehrt wird. Andererseits scheint Kaufmann diese Gliederung durchaus für sinnvoll gehalten zu haben: Zum einen hat sie Moshe Greenberg mit Kaufmanns Zustimmung[1] *KRI* zugrunde gelegt. Zum anderen hatte Kaufmann sie sowohl in seinem späten Artikel aus den fünfziger Jahren[2] bevorzugt als auch bereits in den frühen dreißiger Jahren in seinem auf Deutsch ausgearbeiteten "Allgemeiner Plan meines Werkes *Geschichte der israelitisch-jüdischen Religion*" vorgesehen.[3]

Die folgenden Ausführungen können und müssen nicht mit der von Greenberg vorgelegten zusammenfassenden Übersetzung, *KRI*, in Konkurrenz treten. Von der in Hauptteil I getroffenen Feststellung, daß *KRI* in seiner Eigenschaft als *gekürzte* Übersetzung von *TEI* I-III unüberbietbar geeignet ist, der Öffentlichkeit außerhalb des neuhebräischen Sprachraums Kaufmanns Beitrag zur Geschichte der biblischen Religion und zur bibli-

---

[1] Vgl *KRI* vi-vii.

[2] *DI.*

[3] Unten dokumentiert, S.315-317.

schen Exegese als Ganzheit zu erschließen,[4] sind keinerlei Abstriche zu machen.

Nachdem der Argumentation von Hauptteil I ausschließlich *KRI* zugrunde gelegt wurde — um meine u.U. als strittig empfundene Ansicht zu erhärten, daß dank *KRI* die Auseinandersetzung mit Kaufmanns Ansatz auch ohne Kenntnis des Neuhebräischen möglich ist —, ist *KRI* für die anschließende Darstellung gegenstandslos. Im folgenden sind nur Kaufmanns originale Ausführungen (größtenteils aus *TEI*) maßgeblich. Die ungekürzten Übersetzungen einzelner Kaufmanntexte sind weitgehend unerheblich: In *BMP* geht es um Kaufmanns Fetischismusbegriff; dieser kann bei unserem Interesse an Kaufmanns Monotheismusbegriff speziell in Hinblick auf seine Interpretation des biblischen Priestertums ausgegrenzt werden.[5] *KBA* ist als Zusammenfassung der Thematik von *TEI* viel zu allgemein, um inhaltliche Aspekte von Kaufmanns religionsgeschichtlichem Werk mit authentischer Differenziertheit zu vermitteln; in der nachfolgenden, auf Kaufmanns gründlichen Diskussionen basierenden Darstellung kann *KBA* deshalb nicht berücksichtigt werden. *KHRI* ist für die Thematik der gegenwärtigen Untersuchung irrelevant.

TEI-Verweise erscheinen jeweils zu Beginn von einzelnen Kapiteln und am Anfang von Unterabschnitten. Darüber hinaus werden detaillierte Verweise auf den *TEI*-Text immer dann hinzugefügt, wenn die auf weite Strecken stark verkürzende Zusammenfassung kontroverse Inhalte zum Gegenstand hat.

Mit Ausnahme von II.D. (dazu siehe Fortsetzung) werden die bibliographischen Verweise aus *TEI* selektiv übernommen, wenn dies für den heutigen Leser von Interesse sein könnte. Wo sie vermerkt werden, sind sie überprüft worden. Angesichts der durchwegs lakonisch gehaltenen Angaben bibliographisch-technischer Details gelang leider nicht in allen Fällen die Lokalisierung der von Kaufmann zitierten Titel. Dies ist dann jeweils vermerkt.

Obgleich versucht wird, so weit wie möglich alle Verweise auf Bibelstellen aus *TEI* zu übernehmen — mehr als dies in *KRI* geschieht — erfordern die zahlreichen Kürzungen und Auslassungen des folgenden Textes, daß einige der in *TEI* gemachten Verweise auf Bibeltexte übergangen werden. Die Reihenfolge der hier tatsächlich zitierten Bibelstellen wird auf weite Strecken ausgesprochen unsystematisch erscheinen, spottet sie doch sowohl der Reihenfolge des masoretischen als auch des septuagintischen Kanons: Die Folge der zitierten Bibelstellen ist dem *TEI*-Text entlehnt, wobei Auslassungen mancher Belege unbenannt bleiben. Dieses Verfahren soll dem an Verifizierung interessierten Leser die Orientierung in *TEI* erleichtern. (Dabei wird auf erforderliche Korrekturen von in *TEI* fehlerhaft vorgenommenen Angaben von Bibeltexten nicht eigens verwiesen.)

---

[4] Allerdings bedauerte Moshe Greenberg fast drei Jahrzehnte nach dem Erscheinen von *KRI* einmal mündlich, daß Kaufmanns Darlegungen zur biblischen Eschatologie (*TEI* III, 626-656) in das *KRI*-Korpus nicht miteingegangen waren.

[5] Dazu s.u., II.C.

Die übernommenen Angaben von Talmudtexten sind überprüft worden. Es werden, soweit dies sinnvoll erscheint, die Transkriptionen von biblischen Eigen— und Ortsnamen sowie von einigen hebräischen termini technici aus der *Neuen Jerusalemer Bibel (Einheitsübersetzung)* übernommen — wie schon im Vorwort zu dieser Monographie dargelegt.

Soweit dies in einer verkürzenden Darstellung möglich ist, werden die Hervorhebungen aus Kaufmanns Texten übernommen. Die wenigen von mir vorgenommenen Hervorhebungen sind im Anmerkungsapparat ausgewiesen.

Wie bereits angesprochen, sind auf Grund der speziellen Zielsetzung dieses zweiten Hauptteils die einzelnen Unterteile jeweils sehr unterschiedlich angelegt: In erster Linie soll Kaufmanns Interpretation von P dargestellt werden (II.D). Diese ist jedoch nicht nachzuvollziehen, ohne daß Kaufmanns Polytheismus— und Monotheismusbegriff mitberücksichtigt wird (II.A-B). In diesem Zusammenhang soll II.C zeigen, auf welche Weise die Eigenart Ps mit der Entstehung des Monotheismus in Zusammenhang steht. Um das gezeichnete Bild der Konzeption Kaufmanns von P zu vervollständigen, werden im II.E sehr grob Kaufmanns Ansichten skizziert, welche mit P-spezifischen Fragen in Zusammenhang stehen.

Aus alledem ergibt sich die in methodischer Hinsicht auffällig unterschiedliche Anlage der einzelnen Teile:

II.A-B: Kaufmanns Polytheismus— und Monotheismusbegriff.

Kaufmanns Polytheismus— und Monotheismusbegriff hängen so eng miteinander zusammen, daß sie sich nicht voneinander trennen lassen. Speziell in Hinblick auf Kaufmanns P-Interpretation kann jedoch die Darstellung in II.A-B erheblich kürzer als in Kaufmannns eigenem Werk ausfallen — kürzer noch als in *KRI*. — Um eine ungefähre Orientierung in *KRI* zu ermöglichen, werden in II.A-B, ohne irgendeinen Anspruch auf Vollständigkeit, zu Beginn der größeren Abschnitte summarisch die jeweiligen *KRI*-Passagen angegeben.

Kaufmanns bibliographische Angaben werden in den allermeisten Fällen ausgelassen. Lediglich bei Diskussionen, die für den Leser von besonderem Interesse sein könnten, werden zur Debatte stehende Autoren, mitunter auch Titel, genannt.

II.C: Der Zusammenhang zwischen Kaufmanns Monotheismusbegriff und seinem Verständnis des israelitischen Kultes.

Im Gegensatz zu II.A-B.D sind in II.C *KRI*-Verweise weder möglich noch hilfreich: Das hängt mit der speziellen Zielsetzung (s.o.) der in Hauptteil II vorgelegten Darstellung zusammen, wel-

che im Unterschied zu *KRI* nicht als verkürzende, textgetreue Übersetzung angelegt ist. In II.C sind *KRI*-Verweise auch deshalb gegenstandslos, weil *TEI*-Passagen in noch stärkerem Maße als in II.A-B zusammengefaßt werden.

Vor allem in der in II.C vorgelegten Darstellung von Kaufmanns Ansichten über die Entstehung der biblischen Religion ist unverkennbar, wie sehr sein Denken von Werturteilen über die qualitativen Vorzüge des biblischen Monotheismus gegenüber polytheistischen Religionen bestimmt ist. Diese Werturteile werden in die Darstellung von Kaufmanns Ansichten übernommen. Die inhaltliche Auseinandersetzung mit diesem problematischen Aspekt von Kaufmanns Werk kann im Rahmen der vorliegenden Arbeit nicht stattfinden.[6]

II.D.: *P in der Sicht Kaufmanns*

Obgleich II.D nicht als wörtliche Übersetzung des zugrundeliegenden *TEI*-Textes konzipiert ist, gibt dieser Unterteil den *TEI*-Text ausführlicher wieder als *KRI* 175-200: Trotz einiger Auslassungen ist in II.D *TEI* I, 113-184 fast vollständig enthalten.[7] Ferner wird en passant auf Kaufmanns deutsch verfaßten Text früheren Datums hingewiesen.[8] Da dieser im Vergleich zu den entsprechenden *TEI*-Passagen noch sehr kurz gehalten ist, werden nur wenige von Kaufmanns deutschen Formulierungen im Anmerkungsapparat festgehalten. Ebenso werden gelegentlich deutsche Formulierungen aus unveröffentlichten Manuskripten wiedergegeben, die sich in Kaufmanns literarischem Nachlaß befinden.

Kaufmanns Interpretation von P liegt im wesentlichen in den hier dargestellten, in *TEI* I, 113-184 vorliegenden Untersuchungen vor. Lediglich seine Interpretation von Ps Gesetzen über die Asyl— und Levitenstädte — die in das *KRI*-Korpus nicht eingegangen sind — finden sich vor allem im Anhang seines 1959 publizierten Josuakommentars[9]: Dort

---

[6] Dazu s. Krapf, 81ff, insbesondere 96-100. Die dort als bemerkenswert dargestellten Formulierungen — wie "Seele des Volkes", "das Geheimnis der israelitischen Religion", "polytheistische Seele" u.ä.m. (vgl ferner 94-95) — werden im Anmerkungsapparat des folgenden Hauptteiles hebräisch zitiert.

[7] Wie in II.A-B werden die entsprechenden *KRI*-Passagen (ohne Anspruch auf Vollständigkeit) angegeben.

[8] *ZAW* 48(1930)23-43; *ZAW* 51(1933)35-47. — Außerdem handelt Kaufmanns letzter deutsch geschriebener Beitrag aus den fünfziger Jahren von der P-Problematik: "Der Kalender und das Alter des Priesterkodex", *VT* 4(1954)307-313. (In *TEI* ist dieser Text ohne Parallele.)

[9] *KAUFMANN, Josua.*

datiert Kaufmann Ps Bestimmungen über die Asylstädte in die vormonarchische Zeit. Da diese sehr lesenwerte Untersuchung nach *TEI* I, 113-184 (1937) für das Verständnis von P als vorexilisches Werk jedoch nichts wesentlich Neues enthält, wird sie in der nachfolgenden Darstellung nicht berücksichtigt. Dagegen wird Kaufmanns Deutung von Ps Gesetzen über die Levitenstädte, über die es eine Reihe von Texten gibt, in II.3.e thematisiert. Ist doch dieser Aspekt von P in Blick auf dessen utopistische Merkmale wichtig — die ihrerseits für Menahem Harans Interpretation von P wesentlich sind (s.u. Hauptteil III.A).

Die Titel der *exegetischen* Literatur, mit der in *TEI* eine Auseinandersetzung geführt wird, werden fast vollständig zitiert: Obgleich letztere in den dreißiger Jahren stattgefunden hat, soll durch diese selektiv[10] angelegte Wiedergabe der von Kaufmann diskutierten Literatur eine grobe Skizze seines Informationsstandes gegeben werden. Soweit die *exegetischen* Titel, welche von Kaufmann angesprochen werden, erreichbar waren, wurden Kaufmanns Verweise überprüft. Wo die angegebenen Titel oder Auflagen *exegetischer* Werke nicht eingesehen werden konnten, ist dies jeweils vermerkt. So ist insgesamt zu berücksichtigen, daß der Horizont der von Kaufmann geführten Literaturdiskussion weiter ist als in der folgenden Darstellung erkennbar wird.

II.E.: Weitere P-relevante Aspekte

Kaufmanns unkonventionelle Interpretation von P löst eine Kette von Fragen aus. So werden in II.E Kaufmanns Positionen zu Problemen skizziert, welche mit seiner Sicht Ps zusammenhängen. Um die Darstellung dieser Ansichten Kaufmanns, die seine Interpretation von P-Inhalten nur mittelbar betreffen, möglichst kurz zu halten, wird in II.E nicht einfach referiert, sondern der Gegenstand mitunter auch mit zusammenfassenden Beobachtungen wiedergegeben. Da II.E weithin im Telegrammstil verfaßt ist, werden Verweise auf *TEI* soweit wie möglich mit solchen auf *KRI* ergänzt.

---

[10] Auf die Diskussionen der *außerbiblisch*-religionsgeschichtlichen Literatur kann lediglich pauschal, ohne Angabe der Titel, hingewiesen werden.

Kaufmanns Terminologie bringt besondere Schwierigkeiten mit sich.[11] Mitunter ist es unvertretbar, seine Terminologie unbesehen zu übernehmen, läuft sie doch inbesondere in der anschließenden, selektiv konzipierten Darstellung Gefahr, als befremdend registriert zu werden.
Ironischerweise ist Kaufmanns Terminologie ausgerechnet in Bezug auf das historische Phänomen der Religion des Volkes Israel bemerkenswert unpräzis:

1. Die Begriffe der *biblischen Religion* und der *israelitischen Religion* werden synonym verwendet, als handele es sich bei dem historischen Phänomen der vorexilischen Zeit und der durch die Hebräische Bibel literarisch dokumentierten Religion Israels um dekkungsgleiche Phänomene. Diesbezüglich führte Menahem Haran einmal mündlich aus, daß Kaufmanns persönlicher Begriff der *israelitischen* Geschichte höchst eigenwillig gewesen sei, wie schon aus dem Untertitel von *TEI* zu ersehen ist.

2. Bemerkenswerter noch ist Kaufmanns Terminologie in Bezug auf die *nachexilische Religion Israels*: Bereits in *KGN* [12] sowie dann in *TEI* ist durchgängig von יהדות מאוחרת die Rede; das heißt, es wird im Hebräischen die wörtliche Übersetzung jenes in der christlichen Tradition substitutionstheologisch befrachteten Begriffs, *"Spätjudentum"*, verwendet. Indessen meint dieser Terminus bei Kaufmann die Religion Israels während der postbiblischen Epoche[13] — abgesehen von vereinzelten Fällen, in denen יהדות מאוחרת auch die biblische Apokalyptik einschließt.

Wo im folgenden nicht paraphrasiert wird, d.h. in den meisten Fällen, wird Kaufmanns Verwendung der Begriffe "israelitische Religion" und "biblische Religion" beibehalten; unter der gleichen Voraussetzung wird auch Kaufmanns pauschalisierende Rede von "der Bibel" übernommen, (trotz der Versuchung, wünschenswerte Präzisierungen wie biblische Religion, Literatur, Verständnis, Erfahrung u.ä.m. einzuführen.)
Wegen der von Kaufmann nicht vertretenen pejorativen Konnotation des Begriffs *"Spätjudentum"* wird diese Formulierung nirgends beibehalten: Dieser von Kaufmann hebräisch verwendete Terminus wäre rückübersetzt nach wie vor geeignet, bei christlichen Lesern substitutionstheologische Assoziationen zu erwecken. Da Kaufmann mit יהדות מאוחרת nicht entfernt dergleichen meint, ist ein terminologischer Eingriff hermeneutisch geboten: In Kaufmanns Sinn wird יהדות מאוחרת mit *postbiblischem Judentum* wiedergegeben. Wo יהדות מאוחרת die biblische Apokalyptik einschließt, wird im Anmerkungsapparat eigens darauf hingewiesen.

---

[11] Dies wird in meiner umfassenderen Diskussion problematischer methodischer Aspekte von Kaufmanns Werk thematisiert, vgl Krapf, 81ff.

[12] Vgl "later Judaism" (*KCJ* 170) als Übersetzung von *היהדות המאוחרת* (*KGN* I, 425).

[13] Zu dieser Interpretation von Kaufmanns Auffassung der יהדות מאוחרת vgl unten Anm 302 sowie deren Kontext.

Auch die Wiedergabe von Kaufmanns hebräischer Terminologie הויה הויה על-אלהית, לפני-אלהית sowie על-אלהי im Gegensatz zu אלהי mit "metagöttlich" bedarf einer Erklärung, da Kaufmann in einem bis vor kurzem unbekannten deutschen Text "über-magisch" und "über-mythologisch" formuliert hatte:[14] Während im Kontext jenes Textes die so benannten Phänomene nur en passant erwähnt werden, scheint in der folgenden Darstellung von Kaufmanns ausführlicher religionsgeschichtlicher Diskussion "metagöttlich" u.ä. angemessener als "übergöttlich" u.ä. Denn obgleich es sich bei letzterer Begrifflichkeit um die wörtliche deutsche Wiedergabe von על-אלהי u.ä. handelt, wird die Terminologie "metagöttlich" u.ä. zugleich auch der Begrifflichkeit לפני-אלהי gerecht.[15]

Verfolgt nachfolgende Darstellung das Ziel, Kaufmanns P-Interpretation einer neuen Öffentlichkeit so authentisch wie möglich zu vermitteln, so scheint ein weiterer Eingriff notwendig: Wie Moshe Greenberg zweieinhalb Jahrzehnte später darlegte, hatte er mit Bedacht aus der von ihm besorgten amerikanischen Ausgabe (*KRI*) von *TEI* Kaufmanns Polemik, nämlich sein "typically scholastic style of free-swinging polemic"[16], herausediert. Hatte Greenberg doch zu Beginn des *KRI*-Projekts bedauert, daß die angelsächsische Öffentlichkeit durch die 1953 zum ersten Mal erschienene Übersetzung von Kaufmanns Landnahmeschrift (*BACC*) mit Kaufmanns Polemik bereits konfrontiert worden war. Seinerseits hielt es Greenberg für hermeneutisch sinnvoller, diesen Aspekt von Kaufmanns Stil in *KRI* nicht zu vermitteln.[17] Das gleiche Verfahren wird auch im folgenden praktiziert, nachdem einige Leser des nachfolgenden Textes — nicht die Gutachter meiner Dissertation — sich mehr mit Kaufmanns Polemik als mit seinem Beitrag zur Geschichte der biblischen Religion auseinandersetzten.[18]

---

[14] Dazu s. Krapf, 124. — Bei dem Text handelt es sich um Kaufmanns "Kurzgefasste Inhaltsübersicht des Werkes *Gola weNechar*" (dokumentiert in *a.a.O.*, 123-133), d.h. um die von Kaufmann deutsch formulierte Zusammenfassung seines hebräischen Werkes *KGN* (dazu s.u., S.321).

[15] Zu dieser Wiedergabe vgl ferner Anm 24 in der Fortsetzung.

[16] Greenberg, M., *BACC*, 11 (in "Preface to the Reissue", 1985).

[17] *Ebd.*

[18] Zu Kaufmanns Polemik vgl Krapf, 34, 48-51.

A. Der Polytheismus

1. Die Grundidee des Polytheismus[19]

Polytheistisch sind alle Religionen[20] außer den Buchreligionen.[21] Für die Definition des Polytheismus ist das äußere Merkmal unwesentlich, daß mehr Gottheiten als eine anerkannt werden;[22] vielmehr kommt es auf die innere Eigenart an, nämlich auf jene Vorstellung, welche in allen polytheistischen Religionen bestimmend ist:[23]. Der Glaube an die Existenz eines prägöttlichen[24] und übergöttlichen[24] — m.a.W. metagöttlichen[24] —

---

[19] Zum diesem Text (A.1) vgl *TEI* I, 297-303 (*KRI* 21-24). — In der folgenden Darstellung von Kaufmanns Polytheismusbegriff kann darauf verzichtet werden, seine vorausgeschickte Diskussion (*TEI* I, 286-297) mit Tylor, *Primitive Religion*, 2 Bde (1871) sowie mit Spencer, *Principles of Sociology*, 2 Bde (1876-1882) u.a. wiederzugeben. Dennoch sei festgehalten, daß Kaufmann die Positionen der genannten Autoren ablehnt, weil er ihre Sicht von der Entstehung der Religion für übermäßig evolutionistisch hält. — Das elfte Kapitel von *TEI* mit dem Titel, "האלילות" (I, 286-416) erschien 1937 in *TEI* Buch 2. Zwei Teile daraus (286-350 sowie 350-374) waren *von geringfügigen Änderungen abgesehen* bereits 1935/36 in Tel Aviv, 347-295(כ"ח(תרד"ו *התקופה* sowie 237-216(כ"ט(תרד"ו unter dem gleichen Titel, "האלילות", *verbatim* erschienen: *TEI* I, 302-303 ist gegenüber 309-308 *התקופה* כ"ח neu formuliert; ferner hat Kaufmann im Vergleich zu *התקופה* seinen *TEI*-Text um die Ausführungen über "Gesellschaft und Ethik" (I, 343-348) sowie um I, 358, Anm 1 erweitert. Als nach zehnjähriger Pause 1946 die Veröffentlichung von *התקופה* in New York wieder aufgenommen wurde, blieb die ursprünglich beabsichtigte Fortsetzung (vgl 237 *התקופה* כ"ט aus; inzwischen lag der letzte Teil des Textes, "האלילות" dank der Veröffentlichung von *TEI* I, 375-416 vor.

[20] Einschließlich der "religiösen griechischen Philosophie", *TEI* I, 298; zum Platonismus vgl *TEI* I, 416.

[21] Vgl *TEI* I, 297.

[22] Vgl *TEI* I, 300. — Bezüglich der äußeren Eigenschaften ist außerdem auf Kaufmanns Feststellung in *BMP*, 180 zu verweisen. Dort werden drei im Polytheismus unterscheidbare Merkmale genannt, die organisch miteinander verwachsen sind: die Vergötterung von natürlichen und soziologischen Phänomenen (Sonne, Mond, Tiere, Tote, Könige, Heroen, u.a.); der Mythos (als Ergebnis der Naturvergötterung); die Vergötterung materieller Objekte (sowohl natürlicher als auch künstlich hergestellter).

[23] Zum folgenden vgl *TEI* I, 298.

[24] Die Wiedergabe der hebräischen Begriffe הויה על-אלהית bzw הויה לפני-אלהית sowie des Begriffspaares אלהי und על-אלהי bereiten erhebliche Schwierigkeiten. Jedoch können für die deutsche Übersetzung Greenbergs Überlegungen (vgl seine Anmerkung in *KRI* 23) weitgehend übernommen werden; in diesem Sinne ist bezüglich der Wiedergabe von אלהי mit "göttlich", von על-אלהי mit "metagöttlich" (bzw "übergöttlich"), und von לפני-אלהי mit "prägöttlich" festzustellen: אלהי bedeutet "die Götter betreffend" und bezieht sich auf einzelne personalisierte polytheistische Gottheiten; על-אלהי (bzw ולפני-אלהי) heißt "die Götter transzendierend" und meint transzendente Urmächte, welche insofern als numinos vorgestellt werden, als sie unpersönlich allgegenwärtig und allmächtig sind. M.a.W. "göttlich" bedeutet "*die Götter* (*nicht die Eine* Gottheit) betreffend"; "metagöttlich" heißt "die Gottheiten, die Götter

Seins (einer Seinskategorie[24]); in diesem Glauben wird die Gottheit in Abhängigkeit vom metagöttlichen Sein erfahren; nach polytheistischem Erleben sind die Eigenart, die Kräfte und die Gesetzmäßigkeiten des metagöttlichen Seins bestimmend für die Gottheit. Der Polytheismus stellt sich unter der Gottheit eine göttliche Wesenheit vor, die im ewigen Ursein ihren festen Platz hat; dieser ist dadurch definiert, daß die Existenz der Gottheit in einem Abhängigkeitsverhältnis zu den Mächten des Urseins steht, insofern die ewigen Gesetzmäßigkeiten des Urseins für die Gottheit bestimmend sind. Ganz anderer Beschaffenheit ist das Ursein, die metagöttliche Seinskategorie: Das Ursein existiert von ewigen Zeiten her. Es verdankt seine Existenz keiner Gottheit, sondern ewig ruht es in sich selbst. Das metagöttliche Ursein — nicht die Gottheit — ist die letzte Ursache des ewigen Seins. So ist das metagöttliche Ursein nicht abhängig von irgendeinem göttlichen Willen. Im Gegenteil: Das göttliche Sein ist selbst im metagöttlichen Sein verwurzelt und ist ihm von *Natur* aus untergeordnet. Zwar kennt der Polytheismus sowohl den persönlichen Gott, welcher kraft seines Willens herrscht, als auch den Schöpfergott; dagegen ist ihm der freie Wille des absoluten Gottes unbekannt: Freilich gibt es im Polytheismus eine oberste Gottheit, die den anderen Göttern übergeordnet ist; ebenso die Gottheit, welche die Weltordnung schafft und sie erhält; aber der Gottheit ist das System des Urseins vor— und übergeordnet. Diese ewigen Mächte, welche außerhalb der Gottheit existieren, ohne von ihr abhängig zu sein, bedingen eine Zerrissenheit, die für den Polytheismus grundlegend ist.[25]

Dieser grundlegenden Zerrissenheit des Polytheismus entstammen Mythos und Magie: Der Mythos ist poetischer Ausdruck der polytheistischen Zerrissenheit; ihre praktische Folge ist die Magie.[26]

Der Mythos ist die Erzählung von Begebenheiten im Leben der Götter. Entscheidend ist, daß im polytheistischen Mythos die Gottheit nicht nur als Handelnde erscheint, sondern ebenso als Wesenheit, an der gehandelt wird. Die Quelle des Mythos ist jene Spannung zwischen der Gottheit und den eigenständigen Mächten, die von sich aus existieren und die das Schicksal der Gottheit beeinflußen. Das heißt, der Mythos erzählt vom *Schicksal* der Götter. Daß das Schicksal eine Macht ist, welche die Götter beherrscht, ist wesensmäßig polytheistisch: Hier wird die Vorstellung

---

transzendierend". (Letzteres ist gleichbedeutend mit "göttlich" in jenem für den Monotheismus üblichen Sinn; das mag an dieser Stelle noch paradox klingen, wird aber im folgenden nachvollziehbar werden.) — Das hebräische הויה in הויה-קדמונה (hier mit "Ursein" verdeutscht) und in הויה על-אלהית (hier mit "metagöttlichem Sein" wiedergegeben) gibt ebenfalls Übersetzungsprobleme auf: Droht doch bei Begriffen wie "Sein" und "Seinskategorie" (vgl Greenberg, *ebd*) die Charakteristik des Statischen mitzuschwingen, welche sowohl dem dynamisch wirkenden metagöttlichen Sein als auch der Semantik von הויה vollkommen abgeht. (Die von Greenberg bevorzugt verwendete Terminologie "metadivine realm" u.ä. hat ihre eigenen Aporien [vgl *KRI ebd*]; während der englische Sprachgebrauch keine Alternative bietet, kann im Deutschen auf diese Terminologie weitgehend verzichtet werden.)

[25] Zum folgenden vgl *TEI* I, 299.

[26] Vgl *TEI* I, 301.

greifbar, daß es außer dem Willen Gottes noch ein unabhängiges Sein gibt, welches das Schicksal bestimmt — welches richtet, indem es das Schicksal festlegt; selbst Gott geschehen Dinge, selbst Gott bekommt sein Teil erlassen, unabhängig davon, ob er es will oder nicht. So ist das Schicksal ein großes Symbol der grundlegenden Vorstellung des Polytheismus: Die Existenz des metagöttlichen, nichtgöttlichen Seins — die Abhängigkeit[27] der Gottheit von der Notwendigkeit.

Die Vorstellung von der Abhängigkeit der Gottheit vom höchsten Sein ist das Leitmotiv jeder polytheistischen Mythologie; diesbezüglich ist auf eine Reihe von Aspekten einzugehen.

a. Theogonie[28]

Die Theogonie bedeutet die polytheistisch entscheidende qualitative Begrenzung, da sie die Gottheit in ihrem Sein und in ihrer Macht beschneidet. Die Theogonie macht die Gottheit nicht nur von jenem Ursein abhängig, aus dem sie hervorgeht, sondern unterwirft sie dem ewigen Naturgesetz des Entstehens.

b. Götter und Zeit[29]

Die Götter sind geschlechtliche Wesen; sie entstehen geschlechtlich. Außerdem gilt für sie die Gesetzmäßigkeit der Zeit: Sie altern, erkranken, sterben, ja sie auferstehen.

c. Pluralismus der Mächte und metaphysische Zerrissenheit

Wie eingangs angedeutet, ist der Glaube an die Existenz vieler Götter und Geister für sich allein genommen nicht das Wesentliche des Polytheismus.[30] Entscheidend ist der Glaube an die Existenz vieler Wesen, die allesamt im Ursein ihren Ursprung haben; das heißt, der Glaube an Wesen, die jeweils ihren eigenen Ursprung haben und ontologisch nicht voneinander abhängig sind. Die Vorstellung vielfachen Ursprunges und

---

27 In diesem Kontext ist häufig die Rede von Verknechtung (שעבוד) der Gottheit, *TEI* I, 299 u.ö.

28 Zum folgenden vgl die detaillierten Ausführungen zur theologischen Bedeutung der Theogonievorstellung, *TEI* I, 299-300.

29 Zum folgenden vgl *TEI* I, 300-301.

30 Zum folgenden vgl *TEI* I, 300.

zahlreicher göttlicher Bereiche wird vor allem in der polytheistischen Spaltung der Gottheit in zwei Machtsphären faßbar: gut und böse, heilig und unrein, Licht und Finsternis, Leben und Tod. Zwischen diesen besteht ein immer währender Gegensatz; da jeweils keiner dieser ewig verfeindeten Zwillinge stärker als der andere ist, liegen sie auf immer miteinander im Kampf. Dies ist eine ewig geltende Gesetzmäßigkeit; gleich einem Joch muß die Gottheit sie ertragen.

Ist der Mythos poetischer[31] Ausdruck der polytheistischen Grundvorstellung, so ist die Magie deren praktische Folge.[32]

Nach der polytheistischen Grundidee ist der göttliche Wille nicht die höchste Herrschaftsinstanz in der Welt. Zwar beherrschen die Götter das Leben der Menschen; jedoch ist letztlich nur die Herrschaft des metagöttlichen Seins ausschlaggebend. Der Polytheist befindet sich in einer doppelten Abhängigkeit: zum einen vom Willen der Götter; darüber hinaus fühlt er sich aber ebenso sehr vom metagöttlichen Sein abhängig; er bedarf der Hilfe beider. Aus dem Bestreben, die Mächte des metagöttlichen Seins zu beeinflußen, entsteht die Magie: Gerade weil Wille und Macht der Götter nicht absolut sind, kann sich der Polytheist nicht erlauben, auf die Hilfe der metagöttlichen Mächte zu verzichten; unter dieser Voraussetzung ist die Magie conditio sine qua non polytheistischer Existenz. Nicht nur der Mensch ist bestrebt, die ewigen Mächte des Urseins in seinem Sinne zu beeinflußen: Die Götter tun desgleichen, teilen sie doch des Menschen Schicksal, in Abhängigkeit vom ewigen Ursein zu existieren; so müssen auch die Götter Zuflucht zur Magie nehmen. Der Polytheist bezieht die Gottheit in die Magie ein: Die Funktionsmechanismen des geheimen Urseins werden dem Magiergott offenbart; diesen imitiert der polytheistische Magier.

Die für den Polytheismus fundamentale Zerrissenheit hat zur Folge,[33] daß dieser nicht ausschließlich "Religion"[34] ist; das heißt, niemals ist der Polytheismus in dem Sinne als Religion zu verstehen, daß der Mensch ausschließlich durch den göttlichen Willen gefordert wird: Die Unterordnung der Götter unter das metagöttliche Ursein bedeutet, daß das Wesen des Polytheismus mythologisch-magisch ist; sein mythologischer Charakter bedingt jene eigenartige Synthese von Religion einerseits — nämlich Anerkennung des göttlichen Willens — und Magie andererseits — nämlich Anerkennung des metagöttlichen Seins.[35]

---

[31] In *DI* 726 wird die Mythologie als die "ideologisch-poetische" Gerinnung des Polytheismus bezeichnet.

[32] Zum folgenden vgl *TEI* I, 301.

[33] Zum folgenden vgl *TEI* I, 302

[34] Kaufmanns Anführungszeichen.

[35] Kaufmann versteht ausschließlich die Anerkennung des göttlichen Willens als *Religion*, indem er sie von der Anerkennung der metagöttlichen Mächte, die in der Mythologie erkennbar und in der Magie erfahrbar sind, unterscheidet; damit führt er einen eigenen, völlig neuen Religionsbegriff ein: Im Sinne einer Illustration kann exemplarisch auf Mensching, G., hingewiesen werden, der mit seiner religionsgeschichtlichen Definition bemüht ist, sich von dogmatisch oder religions-

Es ist hervorzuheben, daß diese beschriebene *Grundvorstellung* des Polytheismus nicht als logisch-abstraktes Prinzip zu verstehen ist, das in den polytheistischen Religionen systematisch zustande gekommen wäre.[36] Vielmehr ist sie einer grundlegenden Intuition vergleichbar, die überall bestimmend war, wo Menschen eine Religion entwickelten. Sie prägt sämtliche polytheistische Religionen, auch ohne daß sie untereinander verbunden sind und bestimmt die Schöpfungen jeder polytheischen Religion: deren Überlieferungen, deren Denken, deren Brauchtum; sie kehrt in den Schöpfungserzählungen, in den Endzeitvisionen, in den Auffassungen von gut und böse, von Ethik und Sünde wieder; sie bestimmt die religiöse Praxis — Magie, Mantik und Kult. Das heißt, in den polytheistischen Religionen ist diese Grundvorstellung der verborgene, alles formende, alles bestimmende Faktor.

Der hier skizzierte Polytheismusbegriff ist Voraussetzung für das Verständnis der Eigenart des Monotheismus. Im folgenden ist auf die Inhalte dieses Polytheismusbegriffes einzugehen.

---

philosophisch begründeten Vorentscheidungen freizuhalten; dennoch enthält sie nach Menschings eigenen Worten ein Minimum von Vorverständnis: "Religion als erlebnishafte Begegnung mit heiliger Wirklichkeit und als antwortendes Handeln des vom Heiligen existentiell bestimmten Menschen", *RGG* V(^{3}1961)961.

[36] Zum folgenden vgl *TEI* I, 302.

2. Göttermythen[37]

a. Schöpfungsvorstellungen

In allen polytheistischen Schöpfungsvorstellungen finden sich folgende Motive:[38] Ursein, welches den Keim allen Seins enthält; Geburt der Götter; deren Geschlechtlichkeit als Ursache der Fruchtbarkeit in der Natur sowie für die Fortpflanzung der Götter; die Schöpfung des Kosmos aus einer Urmaterie — d.h. aus einer Materie, aus der selbst die Götter erschaffen wurden — oder aus einer "göttlichen" Materie. Ferner ist die Vorstellung verschiedener göttlicher Hauptschöpfungen verbreitet: Das heißt, die Schöpfung wird nicht als ein einziges Werk begriffen, sondern sie hat viele Ursachen.

Diese Charakterisierung polytheistischer Schöpfungsvorstellungen wird anhand von Kosmogonievorstellungen aus Religionen vieler Kontinente illustriert: babylonische[39], sumerische[40], ägyptische[41], kanaanäische[42], indische[43], persische[44], griechische[45], chinesische[46], japanische[47], germanische[48] und finnische[49]. Außerdem ist unter den dargelegten religionsphilosophischen Voraussetzungen auch die Gnosis polytheistisch, insofern die gnostischen Schöpfungsvorstellungen nicht die Allmacht Gottes bezeugen; stattdessen ist die Macht Gottes begrenzt durch ein ihm fremdes, ewiges Sein, das in keiner Abhängigkeit zur Gottheit steht.[50] Ferner kommt die polytheistische Grundvorstellung selbst bei australischen, afrikanischen und amerikanischen Stämmen vor, welche eine Hochgottheit verehren, was von Andrew Lang und P.W. Schmid als eine Art "Urmonotheismus" gedeutet wird.[51] Dagegen spricht jedoch, daß

---

[37] Im folgenden — II.A.2-6 — wird auf der Basis von *TEI* I, 303-416 Kaufmanns Polytheismusbegriff inhaltlich skizziert. Dabei muß das umfangreiche Belegmaterial, mit welchem Kaufmann seine Argumentation begründet, ausgespart bleiben; um jedoch in den einzelnen Abschnitten einen flüchtigen Eindruck von der berücksichtigten Materialfülle zu vermitteln, wird entweder im Text oder im Anmerkungsapparat summarisch der religiöse bzw geographische Bereich benannt, aus dem die Belege stammen — meistens werden mehrere Beispiele aus dem jeweils benannten Bereich gegeben.

[38] Zum folgenden vgl *TEI* I, 303 (*KRI* 24).

[39] Vgl *TEI* I, 303-304 (*KRI* 25).

[40] Das Beispiel aus der sumerischen Kosmogonie in *KRI* 24-25 wurde von Greenberg beigetragen (mit Kaufmanns Zustimmung, vgl *KRI* vii). In *TEI* kommt es nicht vor.

[41] Vgl *TEI* I, 304-305 (*KRI* 25).

[42] Vgl *TEI* I, 305-306 (*KRI* 25-26).

[43] Vgl *TEI* I, 306-308 (*KRI* 26-27).

[44] Vgl *TEI* I, 308-310 (*KRI* 27-28).

[45] Vgl *TEI* I, 310-311 (*KRI* 28).

[46] Vgl *TEI* I, 312-313 (*KRI* 28-29).

[47] Vgl *TEI* I, 313 (*KRI* 29).

[48] Vgl *TEI* I, 313-314 (*KRI* 29).

[49] Vgl *TEI* I, 314-315.

[50] Vgl *TEI* I, 311-312 (*KRI* 28).

[51] Zum folgenden vgl *TEI* I, 315-320 (*KRI* 29-31).

Gottheitsprädikate wie Vaterschaft, Schöpfung, ewige Existenz, Moralität und höhere Macht nicht die entscheidenden Charakteristika des Monotheismus sind. Denn der monotheistische Gottesbegriff ist ein völlig anderer: Die monotheistische Gottheit ist die Ursache allen Seins; sie ist unabhängig vom metagöttlichen oder nichtgöttlichen Sein und damit nicht der metagöttlichen Notwendigkeit untergeordnet; m.a.W., mythologisch-magische Begrenzungen sind der monotheistischen Gottheit nicht gesetzt. Diese Charakteristika gehen den Hochgottheiten australischer, afrikanischer und amerikanischer Stämme ab. In diesem Sinne sind polynesische[52] und mexikanische[53] Schöpfungsvorstellungen sowie die dreier weiterer Indianerstämme[54] polytheistisch und nicht "urmonotheistisch".

b. Gottheit und Materie[55]

In den polytheistischen Kosmogonien spielt der Wille der Götter zwar eine *wichtige*, nicht aber *die entscheidende* Rolle:[56] Existiert doch über dem Willen der Götter die Macht der Materie sowie die Macht der Schöpfungsordnung mit ihren abstrakten Gesetzmäßigkeiten. Die Götter entstammen einer Art Urmaterie. Sie gehen aus Materie hervor und sind der Materie untergeordnet, was u.a. an den Theogoniemotiven erkennbar wird.

Die Gottheit ist Träger einer außerordentlich großen Macht, über die sie verfügen kann. Diese Vorstellung ist insofern polytheistischen Charakters, als die Macht — das Mana — in der Urmaterie der Gottheit, nicht aber in ihrem Willen oder in ihrem Geist gründet. Der göttliche Wille ist beherrscht von der nichtgöttlichen Macht, einer Macht, die von der Materie ausgeht. Hier findet die Verschwisterung von Religion und Magie statt.

Polytheistisch ist außerdem die Vorstellung, daß die göttliche Macht, nämlich das göttliche Mana, noch Wirkung hat, nachdem die Gottheit verendet ist, m.a.W.: Nachdem sie also aufgehört hat, ein Wesen mit eigenem Willen zu sein, nachdem sie leblose Materie geworden ist. Das Motiv von der Weltschöpfung aus dem Leichnam einer Gottheit ist in altorientalischen, germanischen, indischen und mexikanischen Mythen anzutreffen.[57] Aber auch in der polytheistischen Praxis ist die Vorstellung vom Mana des göttlichen Leichnams lebendig, wo der Gräberkult toter Gottheiten gepflegt wird. Ferner wird angenommen, daß alles, was der Körper der

---

[52] Vgl *TEI* I, 320.
[53] Vgl *TEI* I, 321-322.
[54] Vgl *TEI* I, 322-323.
[55] Zum folgenden vgl *TEI* I, 325-330 (*KRI* 31-32).
[56] Zum folgenden vgl *TEI* I, 325.
[57] Vgl *TEI* I, 325.

Gottheit abgibt, göttliches Schöpfungspotential birgt:[58] Tränen, Speichel, Blutstropfen, verstümmelte Gliedmaße, Sperma, Brustmilch und Exkremente.

Die Abhängigkeit der Götter von der Materie kommt nicht allein darin zum Ausdruck, daß die Götter aus ihr erschaffen werden. Es gibt dazu eine konsequente Analogie: Die Existenz der Götter ist ohne biologische Stoffwechselprozesse ein Ding der Unmöglichkeit — die Götter benötigen Speise und Trank. So wird nicht nur die Entstehung von Gott und Mensch, sondern auch deren Existenz von der Materie abhängig gemacht: Die Nahrungsaufnahme der Götter wird als Art permanente Kosmogonie erlebt, durch welche die Schöpfung gleichsam "in Betrieb" gehalten wird.[59]

Außer der Nahrung, die zur Erhaltung der Existenz der Götter nötig ist, brauchen die Götter magische Speisen und Getränke, die ihnen besondere körperliche und geistige Fähigkeiten übertragen.[60]

Ferner besitzen die Götter magische Mittel und Materien, deren Wunderkräfte sie sich auf verschiedene Weise bedienen.[61] Für unsere Diskussion sind vor allem diejenigen bedeutsam, die der Mythos für das Geheimnis der Macht und der Herrschaft der Götter hält. Dagegen muß hier auf die Waffen und Gebrauchsgegenstände der Götter, welche göttliche Kraft symbolisieren, nicht eingegangen werden (Blitz, Donner, Schwert, Wagen etc). Relevant sind jene Gegenstände, die eine so einzigartige magische Kraft in sich bergen, daß die Götter sie als Amulette verwenden, weil ihren Besitzern die Macht gegeben ist: Magische Siegel und Kristalle, mit denen die Zukunft vorausgesagt werden kann, sowie magische Waffen, welche Böses abwenden, sind weltweit verbreitete mythologische Motive.[62]

Diese und ähnliche Vorstellungen sind große Symbole des Polytheismus: Es gibt keinen höchsten göttlichen Willen, der die Welt beherrscht; denn die Herrschaft der Gottheit ist abhängig von verborgenen Mächten, die in der Materie, im Außergöttlichen existieren.

---

[58] Zum folgenden Beispiele aus ägyptischen griechischen u.a. Mythen, *TEI* I, 325-326.

[59] *TEI* I, 326-327.Verweis auf babylonische, kanaanäische, griechische, ägyptische, indische und germanische Mythen.

[60] *TEI* I, 327-328 Beispiele aus den indischen, griechischen und germanischen Mythologien.

[61] *TEI* I, 328 Verweis auf ägyptische, kanaanäische, babylonische, griechische und germanische Mythen.

[62] *TEI* I, 328-330 werden babylonische, kanaanäische, ägyptische, griechische, germanische, japanische und mexikanische Mythen berücksichtigt.

c. Die Götter im Kraftfeld der Notwendigkeit[63]

Für das polytheistische Weltbild ist außer dessen magisch-mythologischer Eigenart ein weiterer Aspekt charakteristisch: Die Vorstellung, daß in der Schöpfungsordnung eine feststehende Gesetzmäßigkeit bestimmend ist. Da die Götter die Welt nicht transzendieren, sind auch sie dieser Gesetzmäßigkeit unterworfen; sie wird von den Göttern erfüllt und steht über ihnen als höchste Macht, welche die ganze Schöpfung beherrscht: Sie ist das *Schicksal* oder die Notwendigkeit.

Die Vorstellung von der feststehenden Gesetzmäßigkeit liegt der babylonischen Astralmythologie zugrunde; als solche hat sie im Polytheismus weite Verbreitung gefunden:[64] Indien (*Rita* vorstellung), Persien, Griechenland (μοιρα, αναγκη), Rom (*fatum*), Germanien, China, Mongolei. — Die Astrologie ist zwischen der Magie und der Wissenschaft anzusiedeln; letztere kann mitunter als Symbol des Polytheismus gelten.

Jene Vorstellung von der gesetzmäßigen Notwendigkeit, welche die Welt einschließlich der Götter beherrscht, besagt, daß die Götter dem Ablauf der Zeit und der Aufeinanderfolge von Zeitaltern unterworfen sind: Geburt, Fortpflanzung, Wachstum, Jugend, Altern, Sterben etc sind ebenso wie Tag und Nacht, Jahreszeiten etc durch die Gesetzmäßigkeiten des Zeitlaufes vorgegeben. Diese sind bestimmend für das gesamte immanente Sein, einschließlich des darin beschlossenen göttlichen Seins.[65] Besagte Zeitzyklen und Gesetzmäßigkeiten der Zeit werden nicht nach dem Willen der Gottheit festgelegt. Sie stellen den notwendigen Rahmen, die "natürlichen" Bedingungen des Weltlaufes dar, dem die Götter unterstellt sind; er transzendiert die Götter, weswegen er sich ihrem Einfluß entzieht. — Astrologische Berechnungen des Weltendes (Seneca[66]) rücken den Polytheismus in die Nähe eines mathemathisch-wissenschaftlichen Weltbildes.

d. Die Weisheit der Götter[67]

Diesem Gottesbegriff und dieser Auffassung vom Ort der Gottheit in der Schöpfungsordnung ist die polytheistische Vorstellung von der Weisheit der Götter verwandt.

Nach polytheistischem Verständnis ist die göttliche Weisheit nicht das Bewußtsein der Gottheit ihrer selbst, nicht die Kenntnis ihres

---

[63] Zum folgenden vgl *TEI* I, 330-334 (*KRI* 32-33).
[64] Zum folgenden vgl *TEI* I. 331-332.
[65] *TEI* I, 333 babylonische, indische, persische, griechische und germanische Beispiele.
[66] Vgl *TEI* I, 334.
[67] Zum folgenden vgl *TEI* I, 334-336 (*KRI* 33-34).

eigenen Willens und dessen Wirkung auf die Welt. Vielmehr wird unter göttlicher Weisheit die Kenntnis des Seins, nämlich die Kenntnis von dessen Kräften, Mächten, Geheimnissen und Gesetzmäßigkeiten verstanden. Der Gegenstand der Weisheit liegt außerhalb der Gottheit. Die Begabung der Weisheit ererbt die Gottheit entweder von jenem (göttlichen) Samen, aus dem sie selbst gezeugt wurde oder sie wird ihr durch eine magische Materie übertragen. Somit ist die Weisheit nicht grundsätzlich ein göttliches Prädikat, sondern sie ist eine besondere Fähigkeit, welche bestimmten Göttern eigen ist. Der Polytheismus kennt mit Weisheit begabte Götter, deren Weisheit eine besondere Fähigkeit oder Fertigkeit ist, etwa Magie, Kunst oder Handwerk. Es ist bezeichnend, daß die Weisheit nicht unabdingbar dem Schöpfergott oder der die Welt beherrschenden Gottheit vererbt sein muß.[68] In diesem Sinne ist die Weisheit nicht notwendigerweise ein göttliches Prädikat. Daher auch die Vorstellung, daß Götter Weisheit erlernen.[69]

e. Die Götter und die Welt[70]

Der für den Polytheismus grundlegende Gottesbegriff impliziert, daß es keine eindeutige Grenze zwischen der Gottheit einerseits und Mensch und Tier andererseits gibt; wird doch die Gottheit ontologisch nicht von Mensch und Tier unterschieden. Diese ontologische Vermischung prägt Mythos und Kult.

Im Polytheismus gibt es keine klare Unterscheidung zwischen Naturanbetung und Anbetung von Naturgöttern. Bei vielen Völkern wurde aus der Naturverehrung mit der Zeit die Verehrung von Narurgottheiten. Jedoch ist selbst in den theistischen Formen des Polytheismus die Naturanbetung lebendig; offenbart doch die Natur mit ihren Ehrfurcht gebietenden Phänomenen Vorgänge im Leben der Götter. So werden im Polytheismus Sonne, Mond, Gestirne, Wasser, Erde, Feuer etc selbst dann angebetet, wenn diese Naturphänome, im Kontext einer üppigen Mythologie, bloße Symbole von Gottheiten sind.

Jedoch werden nicht allein Naturphänomene vergöttlicht, sondern ebenso diverse materielle Gegenstände, welche als Träger göttlicher Kraft begriffen werden. Es werden verschiedene Fetische vergöttlicht, die entweder für "manaträchtig" oder für Wohnstätten von Geistern und Göttern gehalten werden. So ist der Kult heiliger Steine und Bäume sowie die Vergöttlichung von Tieren im Poytheismus verbreitet. Der Totemismus ist ty-

---

[68] *TEI* I, 334-335 Verweis auf ägyptische, babylonische und griechische Mythen.

[69] *TEI* I, 335-336 Belege aus griechischen, germanischen, japanischen, babylonischen, indischen und gnostischen Mythologien.

[70] Zum folgenden vgl *TEI* I, 337-343 (*KRI* 35-37).

pischer Ausdruck dieser Vorstellung.[71] Jedoch kommt die Vergöttlichung von Gegenständen und von Tieren auch außerhalb des Totemismus vor. In Ägypten werden Götter in Gestalt von Menschen mit Gliedmaßen von Tieren vorgestellt. Ferner ist der Glaube verbreitet, daß Götter Tiergestalt annehmen; analog, daß Tiere von Göttern geboren werden.[72] In den Erzählungen australischer und amerikanischer Stämme erscheinen die Götter in Gestalt von Tieren und Vögeln.

Charakteristisch für die Vermischung von Göttlichem und Menschlichem ist die polytheistische Vorstellung von physischen Verbindungen zwischen Göttern und Menschen:[73] zum einen (in den erwähnten) babylonischen, indischen und mexikanischen Schöpfungsüberlieferungen, wonach die Menschen aus göttlicher Materie erschaffen werden; zum anderen in jenem verbreiteten Motiv, daß sich die Götter mit Menschen geschlechtlich verbinden.[74] Kultische Hochzeiten, bei denen Götter mit Menschen eine Verbindung eingehen, sowie die Hierodulie sind weltweit anzutreffen. Heroen und Halbgötter, die aus Verbindungen von Göttern und Sterblichen hervorgegangen sind, werden als Zwischenwesen vorgestellt. Auch gibt es den Glauben, daß Völker und Familien aus geschlechtlichen Verbindungen zwischen einer Gottheit und einem Menschen hervorgehen. Vor allem ist die Vorstellung geläufig, daß Könige von Göttern abstammen.[75]

Schließlich sind diese Anschauungen Quelle des polytheistischen Glaubens an die *Apotheose*[76], an die Möglichkeit des Menschen, Gott zu werden. Er ist integraler Bestandteil des Polytheismus und nimmt verschiedene Formen an: kultische, da Menschen als Götter verehrt werden;[77] eschatologische, da dem Menschen Unsterblichkeit, Erhöhung zu den Göttern, Gemeinschaft mit den Göttern oder gar Erhöhung jenseits der Götter verheißen wird.[78] Dazu ist Plato schließlich das philosophische Pendant: Des Philosophen Ziel ist, die Materie zu überwinden und im Reich der göttlichen Ideen aufzugehen.[79]

---

[71] *TEI* I, 337 Ablehnung der Ansicht, daß der Totemismus als Vorstufe zur Religion zu verstehen sei.

[72] *TEI* I, 338 Beispiele aus indischen, griechischen und babylonischen Mythologien.

[73] Zum folgenden vgl *TEI* I, 338-339.

[74] *TEI* I, 338-339 Verweis auf babylonische, griechische und ägyptische Motive.

[75] In China, Japan, Uganda, Ägypten, Babylonien, Assyrien und andernorts, vgl *TEI* I, 340. — Greenberg trägt in diesem Zusammenhang (*TEI* I, 339-340) die Beobachtung bei, daß politische Usurpatoren von dieser Möglichkeit gerne Gebrauch machten, um ihren Anspruch auf die Königsherrschaft zu legitimieren (vgl *KRI* 36).

[76] Zum folgenden vgl *TEI* I, 340-343 (*KRI* 36-37).

[77] *TEI* I, 341-342 Beispiele aus Assyrien, Babylonien, Ägypten, Griechenland und Rom; aus dem Hellenismus und aus der Zarathustrareligion; bei den Hethitern, Arabern, Aramäern und Phönikiern.

[78] Dies ist in Mysterienreligionen Ägyptens, u.U. auch Babyloniens erkennbar; zweifellos jedoch in den griechischen, hellenistischen und gnostischen Mysterienreligionen, bei denen orientalische Vorläufer Pate gestanden haben, vgl *TEI* I, 342-343.

[79] Vgl *TEI* I, 343.

f. Gesellschaft und Ethik[80]

Universal verbreitet ist die Vorstellung, daß die Götter nicht allein die Naturphänomene beherrschen, sondern auch eine wichtige soziale Funktion erfüllen; sie garantieren Bestand und Ordnung in der menschlichen Gesellschaft: Die Götter sind Gottheiten von Familien, Stämmen und Völkern; sie sind Ahnherren, Könige, Kriegshelden, Kulturstifter sowie Gründer von Städten, Staaten und gesellschaftlichen Verbänden. Die Ordnung der Gesellschaft ist ihrer Obhut unterstellt; sie sind Garanten von Recht und Gerechtigkeit; sie erlassen Gesetze und sprechen Recht.

Einige Forscher neigen dazu, in Hinblick auf die historische Entwicklung der Religion die soziale Rolle der Gottheit höher zu veranschlagen als ihre Verbindung mit der Natur; manchen erschließt dies die Entstehung des Monotheismus.[81] Jedoch bedeutet weder der soziale noch der ethische Charakter der Götter eine Modifikation ihrer polytheistischen Eigenart; von einem Übergang zum Monotheismus kann keine Rede sein.

Freilich impliziert die gesellschaftliche Rolle der Gottheit eine gewisse Überwindung ihrer naturhaften Grenzen und insofern eine Erweiterung ihrer Herrschaft; jedoch befreit sie das nicht davon, dem höchsten Sein und dessen Gesetzmäßigkeiten radikal untergeordnet zu sein.

Im Polytheismus wird Ethik nicht als Ausdruck des freien göttlichen Willens verstanden, sondern als eine der Mächte des ewigen transzendenten Seins, das auch die Gottheit beherrscht. Die Ethik wird als wesentlicher Bestandteil der "Natur" begriffen, ihre Gesetze gelten als "Naturgesetze". Bezeichnenderweise wird die ethische Rolle der Gottheit als Beiwerk ihrer natürlichen Funktion gesehen;[82] diesbezüglich ist relevant, daß jene Gottheiten, denen eine ethische Funktion zugeschrieben wird, nicht die Vorherrschaft innehaben, sondern im Kontext ihrer jeweiligen metaphysischen Heimat lediglich den zweiten oder dritten Rang einnehmen.[83] Die Ethik steht über den Göttern als eine der Mächte des transzendenten Seins.

In ihrer Eigenschaft als transzendente Gesetzmäßigkeit setzt die Ethik den Kausalzusammenhang zwischen Sünde und Strafe unmanipulierbar fest.[84] Damit nicht genug, selbst im Leben der Götter liegen das ethisch Gute und Böse miteinander im Kampf; vor allem ist im Polytheismus das Motiv verbreitet, daß die Gottheit sich versündigt (und Sühne leistet).[85]

Diese Vorstellung ist nicht mit dem beliebten Hinweis auf die Inkonsequenz antiker Menschen zu deuten: Mord, Diebstahl und Ehebruch sind nach antiken polytheistischen Begriffen in jedem Fall Sünde; die Mythen versuchen dies keinesfalls umzudeuten und betonen Bestrafung und Süh-

---

[80] Zum folgenden vgl *TEI* I, 343-348 (*KRI* 37-39).

[81] Etwa W. Robertson Smith und dessen Nachfolger, die unter dieser Voraussetzung die Religion Israels (evolutionistisch) zu deuten suchen; *TEI* I, 344 (*KRI* 37).

[82] *TEI* I, 345 werden ägyptische, sumerische und assyrische Beispiele berücksichtigt.

[83] *TEI* I, 345 werden assyrische, kanaanäische und griechische Beispiele genannt.

[84] *TEI* I, 345-347 wird auf persische, brahmanische, babyloniche, griechische und buddhistische Vorstellungen verwiesen.

[85] *TEI* I, 347 werden ägyptische, babylonische, indische, griechische und germanische Mythen angeführt.

ne der Götter. Daß die Götter sündigen, kann kein Anlaß zu Verwunderung sein: Sie sind Opfer ihrer Impulse und Triebe, mit denen sie von ihrer Erschaffung her (aus göttlicher Materie u.ä.) erblich belastet sind. Dieses Schicksal ist in ihrem Leben nicht weniger beherrschend als bei anderen *Kreaturen*. Freilich sind sie Garanten von Recht und Gerechtigkeit. Nichtsdestoweniger geht es bei der Ethik um etwas ganz anderes: Sie ist *eine* von vielen "Mächten", die bisweilen den anderen unterliegt. In dieser Hinsicht ist die Lage der Götter nicht anders als jene von Herrschern aus Fleisch und Blut: Auch sie sind Garanten gesellschaftlicher Satzungen, was sie aber keineswegs daran hindert, gegen Gesetze zu verstoßen. Der sündige Gott ist eines der charakteristischsten Symbole des Polytheismus.

g. Die Vollendung des Polytheismus[86]

In den Religionen Indiens — Brahmanismus und Buddhismus — treten die Merkmale des Polytheismus am deutlichsten zu Tage. Vor allem erreicht die Vorstellung der Apotheose eine einzigartige Vollendung: Charakteristisch ist, daß der Mensch ohne Hilfe der Götter sich selbst erlöst; mehr noch: daß die Götter den erlösten Menschen (Buddha) anbeten. Es wird angenommen, daß die Buddhas zu bestimmten, durch kosmische Gesetzmäßigkeiten festgelegten Zeiten erscheinen. Somit ist auch in dieser höchsten Offenbarung der polytheistischen Gottheit die ewig feststehende Gesetzmäßigkeit der Notwendigkeit bestimmend.

[86] Zum folgenden vgl *TEI* I, 348-350 (*KRI* 39-40).

3. Die Magie[87]

Magie, Mantik und Kult — in der Antike sind dies die bedeutendsten Manifestierungen religiöser Praxis. Die Untersuchung dieser Phänomene zeigt, daß alle drei wegen ihres mythologisch-magischen Charakters typisch polytheistisch sind.

Nicht allein Mantik und Kult haben eine religiöse Grundlage; ebenso ist die Magie — vorausgesetzt sie ist heilvoll[88] — phänomenologisch eine religiöse Kategorie:[89] Der Magier ist der von Gottheiten und Geistern Geliebte; er wirkt in ihrem Namen, auf ihr Geheiß, mit ihrer Kraft; er bedient sich der Geheimnisse, die ihm die Gottheiten offenbart haben; durch ihn ist die Kraft der Gottheit wirksam. Unter diesem Vorzeichen gilt die Magie als höchste Form religiöser Offenbarung; der Magier wird als Priester des herrschenden Gottes gesehen, der nach Gnade und Willen der Gottheit handelt.

Der grundlegende polytheistische Glaube an das Urgöttliche, nämlich an das ungöttlich-metagöttliche Ursein, dem die Gottheit untergeordnet ist, beherrscht Magie, Mantik und Kult. Die fundamental magische Eigenart des Polytheismus ist unter verschiedenen Aspekten offenkundig: 1. Der polytheistische Mensch ist magisch, insofern er Riten vollzieht, die von selbst wirksam sind (ohne Zutun der Gottheit).— 2. Der Polytheist ist magisch, weil er versucht, durch Riten und Beschwörungsformeln die Gottheit zu zwingen, seinen Willen zu vollziehen.— 3. In verstärktem Maße ist er magisch, wenn er die Gottheit als Obermagier anfleht, der die Geheimnisse des Seins kennt und sich ihrer zu bedienen weiß.— 4. Der Höhepunkt polytheistischer Magie ist erreicht, wo der Mensch die geheimnisvollen Handlungen der Magiergottheit imitiert, um direkt das nichtgöttliche, metagöttliche Sein nach eigenem Willen zu beeinflussen.

Für den Polytheismus ist charakteristisch, daß es außerhalb der Gottheit eigenständige Kräfte gibt, welche der Gottheit nicht gefügig sind, derer die Gottheit aber bedarf; in diesem Sinne hat die Gottheit keinen freien Willen. Die Götter sind durch ihre aktive Mitwirkung am Kult beteiligt, nehmen sie doch nach mythologischen Vorstellungen selbst Riten u.ä. vor. Darin kommt das charakteristisch Polytheistische zum Ausdruck: Die Götter selbst sind dem höheren Sein untergeordnet.

---

[87] Zum folgenden vgl *TEI* I, 350-358 (*KRI* 40-41).

[88] An anderer Stelle führt Kaufmann aus: "Die verbotene Magie ist in der polytheistischen Welt die schädigende Magie ('die schwarze Magie'). Dagegen ist die nützliche Magie ('die weiße Magie') eine der Grundlagen des Polytheismus." *DI* 728 (vgl *TEI* I, 354).

[89] Zum folgenden vgl *TEI* I, 350-351.— *TEI* I, 350, Anm 1 wird Magie als System von Handlungen beschrieben, welche geheime Kräfte, Götter oder Dämonen aktivieren sollen, um das Sein (oder Götter, Dämonen u.ä.) unter Anwendung von Zwang zu beeinflußen. Analog ist Mantik das in Erfahrung Bringen von Zeiten und Geheimnissen mittels *höherer Kräfte*, im polytheistischen Sinne. (Vgl ferner die Ausführungen zum israelitischen Begriff von Magie und Mantik, *TEI* I, 458, Anm 1; dazu s.u., II.B.4-5).

Die organische Verflechtung von Religion und typisch polytheistischer Magie wird unter Hinweis auf die Religionen Ägyptens[90] und Babyloniens[91] dargetan; unter den polytheistischen sind dies die am weitest entwickelten theistischen Religionen. Daß die Götter Magie üben, ist aber auch sonst eine verbreitete Vorstellung; sie liegt in der indischen[92], in der griechischen[93] und in der germanischen[93] Mythologie sowie in den Mythen anderer polytheistischer Völker vor.[94]

---

[90] Vgl *TEI* I, 351-353.
[91] Vgl *TEI* I. 354-356.
[92] Vgl *TEI* I, 356-357.
[93] Vgl *TEI* I, 357.
[94] Vgl *TEI* I, 325-330.

4. Die Mantik[95]

a. Die Götter im Kraftfeld der Mantik[96]

Auch die polytheistische Mantik ist bestimmt von der grundlegenden Beschränkung des göttlichen Seins durch das metagöttliche Sein.

Ist der Mythos der Bericht von den biographischen Ereignissen und vom Schicksal der Gottheit, und ist die Magie der praktische Umgang mit dem göttlichen und mit dem metagöttlichen Sein, so handelt es sich bei der Mantik um *Wissen*: Der Mantik geht es darum, jene Geheimnisse in Erfahrung zu bringen, die dem metagöttlichen Sein angehören und die nicht eo ipso mit dem Willen der Götter in Zusammenhang stehen. Dieses Ziel erreicht der Mantiker, sei es wegen seines technischen Geheimwissens, sei es wegen seiner übernatürlichen Begabung, die göttlichen und metagöttlichen Geheimnisse sowie die Prädestination zu erkennen.

Die verbreitete Definition der Mantik als Mittel, den Willen und die Prädestination der Gottheit in Erfahrung zu bringen, ist eine unglückliche Vereinfachung. Ist doch dem Polytheismus die Einheit zwischen der Gottheit, welche die Prädestination bestimmt und beherrscht, und derjenigen, welche die Prädestination offenbart, fremd. Die Einheit von göttlichem Willen und göttlicher Prädestination darf in den Polytheismus nicht hineinprojeziert werden, weil nach polytheistischem Erleben die Prädestination außerhalb und jenseits der Gottheit liegt.

Vielfach ist die Mantik bemüht, mittels besonders eingeweihter Gottheiten die Geheimnisse der Prädestination ergründen zu lassen. Das bedeutet zweierlei: 1. Die Gottheit offenbart dem Menschen nicht ihren Willen, sondern ihr Wissen. — 2. Der Magiergott[97] hat in der Mantik seine Analogie: nämlich die Mantik praktizierende und die prophezeiende Gottheit, die, wie bereits erwähnt, nicht ihren eigenen Willen, sondern ihr Wissen über Metagöttliches offenbart. Ist doch die Mantik eine Geheimwissenschaft, die von eingeweihten Menschen und Gottheiten beherrscht wird.

Die Mantik kann eo ipso kein Mittel göttlicher Willensoffenbarung sein, weil ihr Gegenstand, nämlich die Prädestination, den Göttern präexistent ist: Die Götter selbst bedienen sich der Mantik, um ihr eigenes Schicksal in Erfahrung zu bringen.

---

[95] Zum folgenden vgl *TEI* I, 358-396 (*KRI* 42-53).

[96] Zum folgenden vgl *TEI* I, 358-360 (*KRI* 42-43).

[97] Zu diesem Phänomen vgl die voraufgehenden Ausführungen (II.3).

b. Zwei Weisen der Mantik[98]

In der Mantik gibt es zwei Weisen: die induktive und die intuitive Mantik. Diese Begriffe wurden von Bouché Leclercq eingeführt, der sie seinerseits Ciceros *De divinatione* I,6 entlehnt hatte; dort wird die künstliche von der natürlichen Mantik unterschieden. Entsprechend kann auch von der äußeren (induktiven oder künstlichen) sowie von der inneren (intuitiven oder natürlichen) Mantik die Rede sein.

Gegenstand der induktiven Mantik sind Beobachtung und Deutung äußerer Zeichen — meistens diverser Naturphänomene: Tier— (Vogel—, Schlangen—, Hunde—), Wetter— (Wolken—, Blitz—), Sternschau (woraus sich die Astrologie entwickelt) u.ä.; Leberschau u.v.m.

Zur intuitiven Mantik ist eine Naturbegabung, eine besondere Seelenkraft notwendig, um verborgene und zukünftige Dinge vorauszusehen; ihre Mittel sind Traumdeutung, ekstatische Prophetie, Totenbeschwörung und —befragung.

c. Die induktive Mantik[99]

In der polytheistischen Mantik lassen sich dreierlei Zeichen unterscheiden: 1. Das Offenbarungszeichen; 2. das Verheißungszeichen; 3. das Kausalzeichen.

1. Das Offenbarungszeichen (oder Gotteszeichen) ist das Mittel, dessen sich die Gottheit bedient, um dem Menschen ihren Willen kundzutun: Zwischen dem offenbarenden Zeichen und dem Gegenstand des Offenbarten besteht keinerlei natürlicher Zusammenhang; das Zeichen ist ausschließlich göttliche Kommunikation mit dem Menschen; zu diesem bestimmten Zweck wird die Natur eines Zeichens beraubt, das an sich fester Bestandteil des biologischen Kosmos ist. — Das Offenbarungs— oder Gotteszeichen ist das einzige Zeichen, das dem polytheistischen Menschen den göttlichen Willen offenbart.

2. In der polytheistischen Mantik ist immer die Neigung vorhanden, einen naturhaften Kausalzusammenhang zwischen dem Zeichen und dem vorausgesagten Ereignis zu sehen: Zukünftige Ereignisse werfen ihre Schatten voraus. Diese Vorstellung führt eine Umkehrkausalität auf den Plan, nach der die spätere Wirkung die voraufgehende Ursache hervorruft. Wie beim Menschen die Vorahnung, so gibt es im Kosmos Vorzeichen des Kommenden; die Eingeweihten vermögen sie zu entziffern. Solche Zeichen werden nicht von den Göttern offenbart; sie ergeben sich aus der natürlichen, geheimnisvollen Verbindung zwi-

---

[98] Zum folgenden vgl *TEI* I, 360-361 (*KRI* 43).
[99] Zum folgenden vgl *TEI* I, 361-374 (*KRI* 43-48).

schen Gegenwart und Zukunft: In diesem Sinne sind es Verheißungszeichen.

3. Außerdem gibt es in der polytheistischen Mantik die Tendenz, das Zeichen selbst als die Ursache des Kommenden zu sehen. Zwischen dem Zeichen und dem Angezeigten wird ein realer Kausalzusammenhang, naturhafter oder magisch-naturhafter Art, angenommen: das Kausalzeichen.

In der mantischen Praxis polytheistischer Religionen werden die drei Arten von Zeichen nicht immer unterschieden. Nur beim Offenbarungszeichen geht es darum, den Willen oder zumindest das Wissen der Götter kundzutun. Ganz anderer Art sind das Verheißungs— bzw das Kausalzeichen: Hier befindet sich die Mantik am Übergang zu einer übernatürlichen, magischen Geheimwissenschaft oder auch zu einer tatsächlichen Naturwissenschaft; dabei werden die wesenhaft polytheistischen Voraussetzungen der Mantik erkennbar.

Die polytheistische Mantik steht und fällt mit dem Glauben an Götter und Geister. Sie ist auf die Götter ausgerichtet, und oft sind die Götter ihre Adressaten; ferner unterweisen die Götter den Menschen in den Geheimnissen der Mantik.[100]

Allerdings faßt der Polytheist die Zeichen, die er interpretiert, nicht in jedem Fall als Offenbarung des göttlichen Willens auf: Durch die Mantik werden Geheimnisse des Seins offenbart, welche vom Willen der Gottheit unabhängig sind; das heißt, die durch die Mantik offenbarten Geheimnisse sind weithin nicht die Geheimnisse göttlichen Willens und Ratschlusses, sondern die Geheimnisse des metagöttlichen Seins.[101]

Weil die mantischen Zeichen nicht mit der Willensoffenbarung der Gottheit gleichzusetzen sind, kann die Mantik als Weisheit verstanden werden, in welcher die Götter die Menschen unterweisen.[102] Nach polytheistischer Erfahrung stammen die Zeichen aus dem Ursein, von dem die Götter selbst abhängig sind.

Die babylonischen[103], ägyptischen[104], persischen[104], griechischen[105] und römischen[105] *Hemerologien*[106] lassen erkennen, daß die heilvolle oder unheilvolle Qualität bestimmter Tage nicht vom Willen und vom Entscheid der Götter abhängig ist. Vielmehr hängt umgekehrt die seelische Verfassung (Laune u.ä) der Götter von der Qualität bestimmter Tage und Monate ab; letztere ist u.a. bestimmt durch Sternkonstellationen, insbesondere durch den Stand des Mondes. Die Götter wissen, welche Tage

---

100 *TEI* I, 362-363, 364 Beispiele aus dem assyrisch-babylonischen Bereich.
101 *TEI* I, 363 Verweis auf die Prometheus— und auf die Siegfriedsage.
102 *TEI* I, 364-365 assyrisch-babylonische Beispiele.
103 Vgl *TEI* I, 365-366.
104 Vgl *TEI* I, 366.
105 Wird *TEI* I, 366 erwähnt, jedoch nicht belegt.
106 Dieser Terminus ist hier im wörtlichen Sinne zu verstehen: *Lehre* (erg: *von der Qualität) der Tage.*

unter gutem oder schlechtem Vorzeichen stehen, und sie teilen es denjenigen mit, die danach fragen.

Bringen bestimmte Tage Unheil mit sich, so läßt dieses sich nur durch magische Riten abwenden; dies gilt von assyrischen[107], griechischen[108], römischen[108] und malaysischen[108] Verheißungs— bzw Kausalzeichen.

Auch an der mantischen Deutung des Verhaltens von Tieren ist erkennbar, daß die mantischen Zeichen nur z.T. Gottes— oder Offenbarungszeichen sind. Bestimmte Tiere, etwa Schlange, Hund, Rabe, gelten als mantische Tiere;[109] sie verfügen über übernatürliche Begabungen, Verborgenes und Geheimnisse der Zukunft zu kennen. Der Mantiker kann sich dieser Geheimnisse bemächtigen, so er versteht, das Verhalten des Tieres zu interpretieren. In diesem Sinne gelten Tiere durchaus als "Götterboten".[110] Ferner gibt es die Vorstellung, daß die mantischen Tiere aus eigener natürlicher Kraft heraus oder wegen ihrer Verbindung mit Göttern und Geistern die Zukunft kennen; der Mantiker bringt dieses Wissen in Erfahrung auch ohne daß Tiere von den Göttern als Boten eingesetzt werden; dafür gibt es Beispiele aus Griechenland[111], Rom[111], Indien[111], Germanien[111] und von urzeitlichen Stämmen[111]. Grundsätzlich sind mantische Tiere alles andere als Träger göttlicher Willensoffenbarung, denn oft wissen sie mehr als die Götter selbst; das zeigen ein ägyptisches[112], zwei griechische[112], ein germanisches[112] und ein philistäisches[113] Beispiel. Die Tiermantik ist zur induktiven Mantik zu rechnen, weil sie voraussetzt, daß bestimmte Tiere mit der übernatürlichen "prophetischen" Gabe der Hellsicht ausgestattet sind, welche nicht von den Göttern abhängt.

Die Veränderungen der Himmelszeichen — Mondfinsternis, Abnehmen und Zunehmen des Mondes — sind nicht Offenbarungs—, sondern entweder Verheißungs— oder Kausalzeichen;[114] dies wird an Hand von babylonischen, ägyptischen und gnostischen Bräuchen und Vorstellungen illustriert.[115] — In diesem Zusammenhang spielt auch der Dämonenglaube eine Rolle: Die Aktivität der Dämonen hängt mit dem Stand des Mondes zusammen — Gegebenheiten, auf die der Mensch sich jeweils einstellen muß.[116]

Der babylonischen astralreligiösen Literatur ist zu entnehmen, daß die Himmelszeichen nicht als vom Willen, von der Absicht und vom Rat-

---

[107] Vgl *TEI* I, 366-367.

[108] Vgl *TEI* I, 367.

[109] Porphyrius, *De abstinentia*, II, 48 vertritt die Ansicht, dem Fleisch solcher Tiere seien mantische Qualitäten eigen, vgl *TEI* I, 367.

[110] *TEI* I, 367 wird auf griechische Beispiele verwiesen.

[111] Vgl *TEI* I, 368.

[112] Vgl *TEI* I, 368.

[113] Diesbezüglich wird *TEI* I, 368 auf 1.Sam 6,7ff verwiesen: Die philistäischen Priester interpretieren den Weg der Zugtiere vor der Lade, ohne die Gottheit zu befragen.

[114] Vgl *TEI* I, 369-370. — S.369: Auseinandersetzung mit Jastrows gegenteiliger Ansicht, Jastrow, M.,jr., *Die Religion Babyloniens und Assyriens*, II.2, Giessen 1912, 704ff.

[115] Vgl *TEI* I, 369-370.

[116] Vgl *TEI* I, 370.

schluss der Götter abhängend erlebt werden; vielmehr gelten die Himmelszeichen als auf magische Weise an das Kommende gebunden; mitunter offenbaren sie heilvolle und unheilvolle Kräfte, welche auch in Hinblick auf die Götter wirksam sind.[117] Ebensowenig Einfluß haben die Götter auf Horoskope, die eigenen Gesetzen genügen.[118]

Die Zerrissenheit, die zwischen den göttlichen Mächten und den metagöttlichen-nichtgöttlichen Mächten besteht, findet sich in jeder Astrologie.[119] Einerseits sind die Himmelskörper lebendige Gottheiten; so gesehen sind Astralerscheinungen Ausdruck von mythologischen Ereignissen. Andererseits sind, unabhängig von den Gottheiten, feststehende Gesetzmäßigkeiten wirksam; folgt doch der Einfluß, der von Sternen und deren Konstellationen ausgeht, den ewigen Gesetzmäßigkeiten der Natur. Letztere geben den Rahmen ab, in welchem die Gottheit ihr Leben verbringt. So können Himmelszeichen sowohl als abhängig vom göttlichen Entscheid als auch im Kontext der feststehenden nichtgöttlichen, metagöttlichen Gesetzmäßigkeit erlebt werden. Diese Zerrissenheit ist Voraussetzung dafür, daß die Astrologie sich vom Gottesglauben verselbständigen und als reine "Wissenschaft" ein Eigenleben führen kann. Das geschieht im Hellenismus, da die Lehre von der *kosmischen Sympatie* aufkommt: Sie handelt von dem geheimnisvollen Zusammenspiel aller Weltereignisse mit ihren Zeichen, die im Himmel geschrieben stehen. Die wirkungsgeschichtlichen Auswirkungen dieser Lehre lassen sich in der jüdischen sowie in der christlichen Astrologie über viele Jahrhunderte weiterverfolgen. Im polytheistischen Kontext jedoch, ist die Astrologie Ausdruck jener von Urzeiten grundlegenden Unterordnung der Götter unter die ewigen Gesetzmässigkeiten des höheren Seins.

Am deutlichsten ist diese Zerrissenheit der Mächte, der Götter und des Schicksals, in der griechischen Mantik.[120]

Oberstes Ziel der polytheistischen Mantik ist nicht die Erkenntnis des göttlichen Willens, sondern das Erkennen jener Geheimnisse, die im metagöttlichen Sein ihren Ursprung haben. Das besagt auch jene Vorstellung, daß die Götter selbst Mantik erlernen und praktizieren. Sie ist in Griechenland[121], Germanien[122], Assyrien[122], Babylonien[122], Japan[122] u.ö. anzutreffen.

---

117 Vgl *TEI* I, 371.
118 *TEI* I, 371-372 babylonische Beispiele.
119 Zum folgenden vgl *TEI* I, 372-373.
120 Vgl *TEI* I, 373.
121 Vgl *TEI* I, 373-374.
122 Vgl *TEI* I, 374.

d. Die intuitive Mantik[123]

Die Untersuchung der intuitiven Mantik führt zur gleichen Folgerung: Die polytheistische Mantik ist grundsätzlich nicht die Offenbarung des Willens Gottes oder des göttlichen Ratschlusses; vielmehr ist sie das *Erfahren* von Geheimnissen kraft besonderer seelischer Mittel und Begabungen, auch ohne irgendeinen Zusammenhang mit dem Willen Gottes.[124]

α. Der Traum[125]

Nach polytheistischer Anschauung kommt der Traum von den Göttern; jedoch gelten die Götter keineswegs als die alleinigen Urheber des Traumes.

Die Götter können sich dem Menschen im Traum offenbaren und ihm ein Traumgesicht oder eine Botschaft schicken. Die für den Polytheismus typische Traummantik bedient sich des *Traumrätsels,* welches sich fast zu einer eigenen "Wissenschaft" verselbständigt; eingeweihte Götter sind im Besitz dieser Weisheit.[126] Wie die anderen Medien polytheistischer Mantik, so kann der Traum zwar ein Gotteszeichen sein, aber ebenso auch ein Kausal— oder Verheißungszeichen. Ist doch der Traum auf magische Weise Träger von ausstehendem Heil und Unheil: So werden schlechte Träume gefürchtet und gute Träume ersehnt; mehr noch, mit Hilfe der Magie werden gute Träume geträumt;[127] der Mensch bittet die Götter um gute Träume;[127] schlechte Träume können mit Hilfe von magischen Mitteln in ihr Gegenteil verwandelt werden.[127]

Kurz gesagt:[128] Der Traum ist in mehrfacher Hinsicht ein magisches Phänomen; er steht in keinem grundlegendem Zusammenhang mit dem Willen der Gottheit, sich dem Menschen zu offenbaren, sondern er stammt aus dem Urgrund des ewigen Seins.

Nicht nur schicken und deuten Götter Träume;[129] darüber hinaus haben Götter selbst Traumgesichte.[130] — Das ist möglich, weil die Götter nach polytheistischer Auffassung des Schlafes bedürfen. — Das alles besagt, daß der Traum im metagöttlichen Sein gründet.

---

123 Zum folgenden vgl *TEI* I, 375-396 (*KRI* 48-53).

124 Da Kaufmanns Untersuchung der intuitiven Mantik hier extrem kurz dargestellt wird, wird diese vorangestellte Schlußfolgerung ungekürzt wiedergegeben, *TEI* I, 375 (*KRI* 48).

125 Zum folgenden vgl *TEI* I, 375-377 (*KRI* 48-49).

126 *TEI* I, 375, Beispiele aus dem Gilgameschepos.

127 *TEI* I, 375, Verweis auf babylonisches und griechisches Material.

128 Zum folgenden vgl *TEI* I, 376 (*KRI* 49).

129 Zum folgenden vgl *TEI* I, 376-377.

130 Ein germanisches (*TEI* I, 376) und ein persisches (*TEI* I, 377) Beispiel.

β. Totenbeschwörung[131]

Die polytheistische Vorstellung, daß die Kenntnis von Geheimnissen aus unterschiedlichen Kraftfeldern des Seins stammt und per se weder vom höchsten Gott noch überhaupt von den Göttern abhängig ist, wird insbesondere am Phänomen der Totenbeschwörung transparent: Ist sie doch ihrem Wesen nach nicht theistisch.

Es ist verbreitete Anschauung, daß der Sterbende die Zukunft sieht.[132] Diese Fähigkeit hängt nicht mit einer göttlichen Offenbarung zusammen, sondern mit der besonderen seelischen Verfassung desjenigen, der sich dem Reich der Geister nähert; der Sterbende kennt die Geheimnisse nicht auf Grund göttlicher Offenbarung, sondern kraft mantischer Vorahnung. Beispiele aus 1.Sam 28,6ff, aus der Odyssee und aus der Edda besagen,[133] daß die Toten selbst die Adressaten der Befragung sind: Es wird nicht erwartet, daß sie Geheimnisse der Gottheit zu offenbaren hätten; vielmehr wird vorausgesetzt, daß die Körper dieser Toten eine geheime magische Kraft bergen, durch welche Geheimnisse in Erfahrung gebracht werden können. In allen drei Fällen sind die beschworenen Toten schon zu Lebzeiten Kenner von Geheimnissen gewesen; ihre mantische Kraft wird an den Körper gebunden vorgestellt, selbst nachdem er gestorben ist.

Somit besteht keinerlei Beziehung zwischen der Totenbefragung und der Befragung der Götter.

γ. Prophetie[134]

Unter Auslassung der einleitenden religionsphänomenologischen Ausführungen zur Prophetie,[135] ist in Hinblick auf die polytheistische Prophetie festzuhalten: Die ekstatische Prophetie der dionysisch-delphischen Kategorie[136] ist durch göttliches Einwirken bedingt.[137] Verbreitet ist die Vorstellung, daß der Ekstatiker während der Ekstase von der Gottheit in Besitz genommen wird, und solange er sich in ekstatischem Zustand befindet, selbst Gott ist.[138] Daher die Vorstellung, daß die Stimme des mit Gott identisch gewordenen Ekstatikers die Stimme Gottes ist.[139] Bei dieser Art von gottbesessener Ekstase geht das Ich verloren.

---

131 Zum folgenden vgl *TEI* I, 377 (in *KRI* nicht eingegangen).
132 *TEI* I, 377 Verweis auf Cicero, *De divinatione* I, 30 u.a.
133 Vgl *TEI* I, 377.
134 Zum folgenden vgl *TEI* I, 378-396 (*KRI* 49-53).
135 *TEI* I, 378-381.
136 Erläuterung dieses Begriffes *TEI* I, 378-379.
137 Vgl *TEI* I, 381-382.
138 *TEI* I, 381 (Anm 95) Beispiele aus Polynesien.
139 *TEI* I, 381-382 griechische und kanaanäische Beispiele.

Prophetie ist indes auch möglich in Zusammenhang mit leichterer Ekstase, nämlich der subjektiven Ekstase — Visionen u.ä.; dabei bleibt sich der Ekstatiker seines Ichs voll bewußt.[140]

In der prophetischen Mantik gibt es ferner das Hellsehen und analog dazu das Stimmenhören; derartige übernatürliche Fähigkeiten sind weder von göttlicher Offenbarung noch von Ekstase abhängig.[141]

Somit ist für die polytheistische Prophetie die psychische Fähigkeit maßgeblich, unabhängig und intuitiv die Zukunft sowie Geheimnisse in Erfahrung zu bringen.[142] Diese Fähigkeit ist "göttlich". Nach verbreiteter Vorstellung wird sie Göttern und Geistern vererbt; durch ihre Gnade oder durch magische Mittel kann der Mensch sich die Fähigkeit des Prophezeiens erwerben. Ferner wird sie auch als die natürliche Fähigkeit des Propheten vorgestellt. Dabei ist wesentlich, daß es der polytheistischen Prophetie weder um die Willensoffenbarung des allmächtigen Gottes geht noch um die Fähigkeit, eine derartige Offenbarung zu empfangen: Denn die polytheistische Mantik ist eine aktive Begabung, Geheimnisse zu erfahren, selbst ohne Bezug zum göttlichen Willen. Auch ist die Gottheit nicht die konstitutive Ursache prophetischer Offenbarung: Prophezeit sie doch selbst, schaut sie doch selbst auf Grund besonderer prophetischer Fähigkeiten Geheimnisse; die Gottheit ererbt diese zusammen mit anderen Fähigkeiten vom göttlichen Samen. Von dieser ihrer Fähigkeit kann die Gottheit dem Menschen verleihen; jedoch ist die prophetische Fähigkeit nicht von der Gottheit abhängig, sondern von jenem Ursein, aus welchem die Gottheit geboren ist. Nach polytheistischer Vorstellung ist diese Fähigkeit von der Gottheit unabhängig und ihr präexistent; diesbezüglich sind mehrere Aspekte zu berücksichtigen.

Urheber der Prophetie ist weder der Gott, welcher die höchste Herrschaft ausübt, noch der Schöpfergott, sondern eine besondere "natürliche" Fähigkeit, welche Göttern, Geistern und manchen Tieren eigen ist. Diese Vorstellung ist in Indien[143] und Arabien[144] sowie in Griechenland[145] anzutreffen.

Ferner ist die polytheistische Prophetie keine Gnadengabe, die von der sich offenbarenden Gottheit abhängt oder von deren Willen, sich zu bestimmten Zeiten zu offenbaren; die prophetische Eingebung überwältigt den Menschen nicht nach göttlichem Willen.[146] Vielmehr ist die Prophetie eine Fähigkeit, die dem erwählten Menschen ein für alle Male verliehen wird — eine natürliche Fähigkeit, der Weisheit vergleichbar. Subjekt der Prophetie ist der Mensch, der seine eigene Inspiration durch ver-

---

[140] *TEI* I, 382-383 arabische, S.383 griechische und hellenistische Beispiele.
[141] *TEI* I, 384 germanische, S.384-387 griechische Beispiele.
[142] Zum folgenden vgl *TEI* I, 387-388.
[143] Vgl *TEI* I, 388 (ein Beispiel).
[144] *TEI* I, 388 ein Beispiel ohne Quellennachweis.
[145] Vgl *TEI* I, 388-389 umfangreiches Belegmaterial.
[146] Zum folgenden vgl *TEI* I, 389.

schiedene Techniken initiiert oder sich die natürliche Fähigkeit der Prophetie erwirbt.

Symbolhaft für diese polytheistische Grundvorstellung ist der Glaube, daß der Zauberprophet selbst Gott wird oder dessen Seele sich mit Gott vereint. In diesem Kontext ist eine Form polytheistischer Apotheose anzutreffen. Charakteristischer Ausdruck des polytheistischen Prophetiebegriffs ist die Theurgie: Der Magier kann "Gott" dazu zwingen, daß er in ihm Wohnung nimmt und ihn prophezeien läßt.[147]

Ferner ist unter polytheistischen Völkern[148] die Vorstellung verbreitet, daß die prophetische Gabe von Generation zu Generation vererbt wird.

Auch findet sich die Ansicht, daß die Fähigkeit der Prophetie diversen Materien des metagöttlichen Urseins innewohnt: Der Verzehr solcher Materien verleiht die prophetische Gabe.[149]

Schließlich gibt es die polytheistische Vorstellung vom Gottpropheten;[150] so wie die Gottheit Magier, Mantiker, Totenbeschwörer u.v.ä.m. sein kann, kann sie auch als Prophet wirken. Wesentlich ist, daß die Gottheit in der Prophetie nicht ihren Willen, sondern ihr Wissen kundtut, welches sie in einer Schau oder Ekstase empfangen hat. In ihrer Eigenschaft als Prophet bedient sich die Gottheit der üblichen Prophetietechniken.

Ziel der verschiedenen Praktiken polytheistischer Mantik[151] ist grundsätzlich nicht nur die Kenntnis göttlicher Willensoffenbarungen; darüber hinaus geht es entweder um die Kenntnis der Zeichen, durch welche Geheimnisse offenbart werden, oder um die Kenntnis von Geheimnissen mit Hilfe einer übernatürlichen Kraft, welche der Seele innewohnt. Diese Kraft kann rein "magisch" sein, aber ebenso kann sie magisch-religiös sein, je nachdem, ob sie vom Zutun der Gottheit abhängt oder darauf ausgerichtet ist, den Willen der Gottheit in Erfahrung zu bringen. Auch in der Mantik kommt die polytheistische Grundvorstellung zum Ausdruck, daß es über der Gottheit ein höheres Sein gibt. Der Mensch verlangt danach, am Geheimnis dieses Seins teilzuhaben, sei es rein magisch oder mit Hilfe einer eingeweihten Gottheit, welcher das Geheimnis offenbar ist.[152]

---

[147] *TEI* I, 389-390 folgen ähnliche Aspekte, die mit Material aus Arabien und vor allem aus Griechenland belegt werden.

[148] *TEI* I, 390-391 zahlreiche Belege aus dem griechisch-hellenistischen Bereich.

[149] *TEI* I, 391-392: zahlreiche griechische Belege sowie jeweils ein arabisches, indisches und germanisches Beispiel.

[150] *TEI* I, 392 zahlreiche griechische Beispiele.

[151] Folgende Zusammenfassung, *TEI* I, 392-393.

[152] In diesem Sinne sind auch die Versuche griechischer und römischer Philosophen, aus der Mantik eine menschliche Erkenntnis zu machen, polytheistisch; die entsprechende Diskussion, *TEI* I, 393-396 (*KRI* 51-53) kann hier übergangen werden.

5. Der Kult[153]

a. Zur Eigenart des polytheistischen Kultes[154]

Charakteristisch für den polytheistischen Kult ist nicht, daß eine Vielzahl von Göttern, Geistern u.ä. verehrt wird. Entscheidend ist vielmehr die Anschauung, daß das kultische Ritual aus eigener Kraft wirksam ist: Es beeinflußt sowohl die Götter als auch das kosmische Sein; somit ist das Ritual nicht vom Willen der Götter abhängig. Der polytheistische Kult ist nicht Gegenstand der freien und höchsten Willensoffenbarung der Gottheit. Sein Ziel ist nicht, die Unterwerfung des Menschen unter die Gottheit zum Ausdruck zu bringen. Der polytheistische Kult ist ein Ritualsystem voller geheimnisvoller Kräfte, welches aus jenem metagöttlichen Sein stammt, dem auch die Götter untergeordnet sind. Er gründet nicht im Willen der Gottheit, sondern in der Kenntnis bestimmter geheimer Kräfte des Seins. Er will magische Kräfte aktivieren, die bestimmte Stoffe (Opferfleisch, Blut, Weihrauch, Fett, Wasser, Feuer, Stein etc), bestimmte Handlungen (Bewegungen, Prozessionen, Tänze, Gesang, Gebet, dramatische Darstellungen etc) sowie bestimmte Formen (Zahlen, Zeiten, Baustrukturen, Farben, Handlungsfolgen, Abbildungen, Symbole etc) in sich bergen. Diese Aktivierung kann auf ganz bestimmte, feststehende Weisen vollbracht werden: Sie sind denjenigen offenbart worden, die mit den Geheimnissen des kosmischen Seins vertraut sind.

Die Magie ist wesentlicher Bestandteil des polytheistischen Kultes: Sei es, daß der Kult als sich selbst genügend erfahren wird, da er ohne jegliche Beziehung zur Gottheit von sich aus wirksam ist. Oder sei es, daß der Kult die Gottheit bezwingen soll, indem ihr Wille dem Menschen gefügig gemacht wird.[155] Darüber hinaus gibt es jedoch im polytheistischen Kult auch den Götterdienst, in welchem der Mensch nicht versucht, die Gottheit zu manipulieren, sondern sie gewinnen und um Hilfe bitten will. Polytheistisch par excellence ist, daß dem Kultritual eine wichtige Funktion im Leben der Götter zugeschrieben wird: Der polytheistische Kult steht zwar in keinerlei Zusammenhang mit dem Willen der Götter; nichtsdestoweniger ist er auf höchst entscheidende Weise in Leben und Schicksal der Götter integriert (Geburt, Wachstum, Fortpflanzung, Kriege, Sterben, Auferstehen etc); hier ist die mythologische Qualität des polytheistischen Kultes erkennbar. Inhaltlich geht es doch um ein gegenseitiges Aufeinandereinwirken von Gott und Mensch: Der Mensch wird von der Gottheit im Überfluß beschenkt — in dem Maße, in dem er die Gottheit (durch entsprechend üppig bemessene Gaben) hierzu in Stand versetzt. Es ist für den Polytheismus bezeichnend, daß der Mensch durch kultische Rituale die Lebenskraft der Gottheit vermehrt.

Die mythologische Qualität des polytheistischen Kultes ergibt sich aus der polytheistischen Grundidee, daß die Gottheit nicht Anfang und Ursa-

---

[153] Zum folgenden vgl *TEI* I, 396-416 (*KRI* 53-59).

[154] Vgl *TEI* I, 396-398.

[155] Vgl dazu oben erörterte Zusammenhänge, II.A.3.

che des Urseins ist, sondern daß sie selbst aus dem Ursein hervorgeht und von dessen Kräften und Gesetzmäßigkeiten abhängig ist. In doppelter Hinsicht beeinflußt diese Idee den Kult: Zum einen sind die Götter den Gesetzen des höheren Seins, nämlich den Naturgesetzen untergeordnet — die Götter werden geboren, wachsen, pflanzen sich fort, haben Stoffwechsel, erkranken, leiden, altern, sterben, auferstehen etc; alle diese Prozesse werden nach polytheistischem Erleben durch den Kult beeinflußt. — Zum anderen ist der kosmische Dualismus von gut und böse, Licht und Finsternis, Leben und Tod, rein und unrein im Leben der Götter ebenso bestimmend wie im Leben der Menschen. Da gut und böse im Ursein verwurzelt sind, müssen Götter wie Menschen die Kräfte des Bösen, der Finsternis und der dämonischen Unreinheit bekämpfen. So werden Gott und Mensch zu Bundesgenossen im gleichen Kampf. Kulthandlungen sind die polytheistischen Mittel, Kräfte des Bösen und der Unreinheit zu bekriegen. Die Götter haben den Kult auf Grund ihrer Weisheit und ihrer Kenntnis der Geheimnisse des Seins offenbart; jedoch sind die Götter selbst von ihnen abhängig. Menschen und Götter sind in Hinblick auf das Schicksal, auf Werden und Vergehen sowie auf die Kräfte des Dämonischen mit dem gleichen Feind konfrontiert.

b. Opfer und Fest[156]

Es sind zwei Arten von Opfern und Kultritualen zu unterscheiden:[157] Einerseits solche, die Verehrung der Gottheit zum Ausdruck bringen sollen, um diese vorteilhaft zu beeinflußen. Andererseits solche, die auf das Leben der Gottheit oder auf das kosmische Sein einwirken sollen, um sie zu bestimmen. Freilich können beide Absichten zusammen ein bestimmtes Ritual motivieren. Durch die erste Art von Opfer— und Kultritualen drückt der Mensch seine Unterordnung unter die Gottheit aus; demgegenüber implizieren Rituale der zweiten Art, daß die Gottheit vom Menschen abhängig ist. Obgleich der polytheistische Kult die Götterverehrung kennt, ist sein wesentlicher Zweck, auf Göttliches und Metagöttliches zu Gunsten der Gottheit und der Welt Einfluß zu nehmen. Am polytheistischen Fest ist dies deutlich erkennbar: Zwar gibt es Feste, welche der Gottheit zu Ehren veranstaltet werden. Vorrangiger ist jedoch das feierliche Fest, welches Ereignisse im Leben der Gottheit zelebriert; letztere werden durch Spiegelbilder veranschaulicht: nämlich durch Naturphänomene oder Ereignisse im Leben des Stammes, die dem Mythos zufolge jeweils zyklisch wiederkehren. Sämtliche Manifestierungen des Polytheismus kennen das kultische Drama; darin sind die Götter sowohl Handelnde als Behandelte. Der Mensch wirkt nicht nur am Fest der Götter mit, sondern er wird selbst der Geheimnisse ihres Seins teilhaftig: Er leidet

---

[156] Zum folgenden vgl *TEI* I, 398-403.
[157] Zum folgenden vgl *TEI* I, 398-399.

ihre Gebrechen und Leiden, beklagt ihren Tod, triumphiert bei ihrer Auferstehung. Vor allem aber beeinflußt der Mensch das Schicksal der Götter und vermehrt ihre Lebenskraft.

Weit verbreitet ist die Vorstellung, daß die Götter Speise und Trank brauchen und diese im Opfer der Menschen erhalten. Dieser Glaube bestimmt den Polytheismus nicht nur in seinen Anfangsstadien, sondern auch in seinen späteren Entwicklungsstufen.[158] Die Vorstellung findet sich bei den Babyloniern[159], Ägyptern[159], Kanaanäern[159], Griechen[160], Römern[160], Germanen[161] u.a. Nach babylonischer Überlieferung schufen die Götter den Menschen, damit er sie mit Nahrung und Wohnung versorge.[162] Am Ende der siebentägigen Flut kleben die ausgehungerten Götter "wie Fliegen" zusammen, um den aufsteigenden Duft von Utnapischtims Opfer aufzunehmen.[162] "Wie Hunde" laufen die babylonischen Götter dem Opfernden nach.[162]

Allerdings gibt es im Polytheismus einen differenzierteren, qualitativ höher stehenden Kultbegriff: Der Kult gilt als Ritualsystem, dessen geheime Kraft auf den Kosmos wirkt und darin das Gute und das Böse mehrt. Trotz der magischen Qualität dieser Auffassung ist sie erhabener als der Glaube, der Mensch müsse der Gottheit zu essen und zu trinken geben. Denn hier fühlt sich der Mensch als Partner mächtiger Götter, dessen eigenes Schicksal mit dem ihren verknüpft ist. Er vollbringt seine Rituale in Ehrfurcht vor dem Numinosen, denn er glaubt, daß seine Rituale für das Leben der Gottheit entscheidend sind. So gibt es Riten, welche die Kräfte der Götter wiederherstellen sollen, nachdem sie ihre Energien verbraucht haben, um die Natur in Gang zu halten — Sonne, Regen etc.[163] Entsprechend sollen die "heiligen Hochzeiten" in Babylonien, Phrygien, Rom, Griechenland, Karthago, Germanien und andernorts[164] sowie andere Fruchtbarkeitsriten die Kräfte der Natur wiederherstellen. Dieses Ziel verfolgen auch Riten, in denen Sterben und Auferstehen der Götter zelebriert werden.[165] Im indischen Polytheismus (wie auch in Ägypten und Persien) kommt die Vorstellung vor, daß die Opfer über den Göttern stehen und daß sie die Welt (die Natur) in Gang halten.[166]

---

[158] *TEI* I, 399 Material aus Nord— und Südamerika.
[159] *TEI* I, 399-400, Beispiele.
[160] *TEI* I, 400-401, Beispiele.
[161] Vgl *TEI* I, 399 (keine Beispiele).
[162] Vgl *TEI* I, 400.
[163] Vgl *TEI* I, 401-402, aztekische Beispiele.
[164] *TEI* I, 401 (wird nicht im Detail belegt).
[165] *TEI* I, 402 jeweils ein babylonisches, kanaanäisches und ägyptisches Beispiel.
[166] Belegt in *TEI* I, 402-403.

c. *Der Kampf zwischen Gut und Böse*[167]

Zu den Grundpfeilern des Polytheismus gehört der Glaube, daß das Unreine und das Dämonisch-Böse eine selbständige Kraft ist, ebenso wie das Heilige, die göttlich gute Kraft; beide sind von Anfang an jeweils für sich im kosmischen Sein verwurzelt. Die Kräfte des Todes, der Krankheit, der Finsternis sowie das Heer böser Geister sind unrein. Sie alle wollen Gott und Mensch vernichten. Der Kampf zwischen diesen Mächten hat im Kult ein lebendiges Spiegelbild.

Bei allen Völkern findet sich die Vorstellung, daß der Leichnam Ursprung besonders unheilvoller Unreinheit ist. Ihr ist nur mit bestimmten Ritualen beizukommen. Mit dieser Auffassung von Unreinheit hängt der Sündenbegriff zusammen, insofern Sünde und Unreinheit verschwistert sind: In Babylonien ist Sünde rituelles oder ethisches Vergehen.[168] Gleicher Art sind die Zustände weiblicher Unreinheit: Menstruation, Geburt, Geschlechtsverkehr sowie die Unreinheit des heranreifenden Mädchens; gegen diese schädlichen und gefährlichen Zustände helfen lediglich bestimmte Riten.[169] Analog gelten nach magischem Erleben bestimmte Speisen als unrein.[170]

Als kosmische Macht ist die Unreinheit den Göttern ebenso gefährlich wie den Menschen. Diese Gefährdung hängt zusammen mit dem Kampf zwischen Göttlichem und Dämonischem, sind doch Tod, Krankheit und das Böse selbst für das Schicksal der Gottheit bestimmend.[171]

Der polytheistische Kult ist mit dem Leben der Götter nicht allein in Bezug auf die kosmischen Gesetzmäßigkeiten verknüpft. Zugleich ist er auf den Gegensatz von Heiligem und Unreinem gerichtet: Die aus ihm erwachsenden Gefahren sollen durch den Kult abgewendet werden.

Im babylonischen Kult werden die Götter verpflichtet, das Unreine mit seinen dämonischen Kräften zu vertreiben.[172] Wächterstatuen und besondere Purifizierungsrituale halten es dem Tempel fern und vertreiben gefährdende Kräfte.[173]

Ähnliches gilt für die Kulte Ägyptens, die auf zwei Pfeilern gründen: Sterben und Auferstehen der Götter sowie der ewige Kampf gegen die dämonischen Kräfte, die Götter und Menschen gefährden.[174] — Derartige Anschauungen kommen auch in der vedischen Religion vor.[175]

Der Kampf zwischen Gut und Böse, zwischen Heilig und Unrein, zwischen Licht und Finsternis, zwischen Leben und Tod ist grundlegend für

---

[167] Zum folgenden vgl *TEI* I, 403-408.
[168] Vgl *TEI* I, 404, wo dieser Sündenbegriff außerdem anhand griechischer Vorstellungen veranschaulicht wird.
[169] Vgl *TEI* I, 404.
[170] *TEI* I, 404-405 Beispiele aus Syrien und Ägypten.
[171] *TEI* I, 405 Verweis auf babylonische, japanische, ägyptische und persische Vorstellungen.
[172] Vgl *TEI* I, 405-406.
[173] Vgl *TEI* I, 406.
[174] Vgl *TEI* I, 406-407.
[175] Vgl *TEI* I, 407-408.

den persischen Kult.[176] Indessen geht es im persischen Kult um mehr als um heilstiftende Rituale:[176] Der Mensch muß sich ethisch verhalten, wenn die dämonischen Kräfte des Bösen bezwungen werden sollen. Dabei eignet den ethischen Tugenden insofern eine kultische Qualität, als sie Mittel sind, die Kräfte des Guten zu mehren.

d. Priestergottheiten[177]

Der Charakter des Polytheismus sowie des polytheistischen Kultes[178] wird in nichts so transparent wie in dem Glauben, daß die Götter aktiv kultische Handlungen vornehmen. Wie die Götter die Tätigkeit von Magiern, Mantikern und Propheten ausüben, so sind sie auch aktive Kultteilnehmer. Es gibt kein eindeutigeres Symbol für die doppelte Qualität des Kultes, nämlich dessen Eigenwert einerseits und die Abhängigkeit der Götter vom Kult andererseits: Zwar benötigen die Götter den Kult um zu existieren, aber sie selbst nehmen Priesterfunktionen wahr; zwar stiften sie das Ritual, aber sie dienen selbst im Allerheiligsten und erhalten das Ritual aufrecht.

Bei Indianerstämmen findet sich die Vorstellung, daß die Götter den Menschen das kultische Ritual lehren, um bestimmte Wirkungen (Regen, Fruchtbarkeit etc) zu erreichen.[178] — Das babylonische Pantheon ist voller Gottheiten, die im Himmel kultische Handlungen ausführen; eine Reihe von ihnen übernehmen Priesterfunktionen.[179] — Im ägyptischen Kult ist die Vorstellung bestimmend, daß die Handlungen der Götter imitiert werden: Nicht nur der ägyptische Magier, sondern auch der ägyptische Priester führt Handlungen aus, welche von einem der Götter bereits vollzogen worden sind.[180] — Ferner bezeugt das kanaanäische Ras-Shamra-Epos die Vorstellung, daß die Götter als Agierende am Kult teilnehmen.[181] — Daß die Götter das Kultritual selber ausführen, daß sie den Kult stiften und die Menschen darin einweisen, besagen indische[182], japanische[182], persische[183], mandäische[184] und griechische[185] Überlieferungen. Nach germanischer[186], aztekischer[187] und indischer[188]

---

[176] Vgl *TEI* I, 408.
[177] Zum folgenden vgl *TEI* I, 409-415.
[178] Vgl *TEI* I, 409.
[179] Vgl *TEI* I, 409-410.
[180] Belege *TEI* I, 410.
[181] Belege *TEI* I, 410-411.
[182] Belege *TEI* I, 411.
[183] Belege *TEI* I, 412.
[184] Belege *TEI* I, 412-413 sowie *ebd* bei Anm 107.
[185] Belege *TEI* I, 413-414.
[186] Belege *TEI* I, 414.

Tradition opfern sich die Götter selbst (oder gegenseitig) im Interesse und zum Heil des Kosmos.

So kennt der Polytheismus[189] nicht nur den Gott, der das Schicksal und den feststehenden Zyklus von Werden und Vergehen erleidet; nicht nur jenen Gott, der Weisheit besitzt, kraft welcher er Magie, Mantik und Prophetie ausübt, sondern außerdem gibt es die Priestergottheit. Wie kein anderes schränkt letzteres Phänomen die Gottheit in ihrem göttlichen Sein ein: Können Weisheit, Magie, Mantik und Prophetie auch Vermögen und Macht bedeuten, so ist der Kult eo ipso Abhängigkeit und Akzeptieren von Herrschaft: Kult ist *Dienst*. Daß die Gottheit sich versündigt, Opfer darbringt, sich kasteit, ist Sinnbild dafür, daß sie im letzten Grund dem metagöttlichen Sein untergeordnet ist.

[187] Belege *TEI* I, 414 sowie 401,403.
[188] Belege *TEI* I, 414 sowie 411.
[189] Zum folgenden vgl *TEI* I, 414-415.

6. Der polytheistische Weg zur Erlösung[190]

Unterwerfung unter das metagöttliche Sein — das ist das gemeinsame Los der Götter und der Menschen. Es findet im Mythos symbolischen Ausdruck und konkretisiert sich volkstümlich im Kult. Dieses gemeinsame Schicksal verleiht dem polytheistischen Kult, der grundlegend magisch und irrational ist, seinen Sinn. Die Kultrituale haben mythologische Grundlagen; in dieser Eigenschaft ermöglichen sie dem Menschen, am Leben der Götter teilzunehmen, indem sie deren Handlungen und Rituale imitieren und der Ereignisse in ihrem Leben gedenken. Darauf gründet der Kult. Außerdem ist jedoch die Vorstellung bestimmend, daß wegen des ewigen Urseins die Rituale einen hohen Eigenwert haben, aus eigenen Kräften wirksam sind und eine ewige, *von Natur aus* erlösende Kraft bergen. Das ist die Voraussetzung der im Polytheismus anzutreffenden Gewißheit, daß der Mensch in der Lage ist, sich aus der Abhängigkeit von der Gottheit zu befreien: Kann er sich doch an den Göttern vorbei an jenes Sein wenden, dem auch die Götter untertan sind. Diese Neigung hängt nicht mit einem "magischen Stadium" der Religion zusammen. Die Vorstellung von der selbstwirkenden Kraft des Rituals bringt mit sich, daß der Polytheist sich immer auf das metagöttliche Sein, auf das Geheimnis der Geheimnisse ausgerichtet fühlt und deshalb dort den Weg zu seiner Erlösung sucht.

So findet sich in den entwickeltesten Ausprägungen des Polytheismus die Tendenz, den Menschen entweder als Erlöser der Welt oder wenigstens in der Lage zu sehen, sich selbst zu erlösen. Insofern ist der polytheistische Kult erhaben über alltägliche Belange wie Regen, Fruchtbarkeit, Nachkommen, Sieg etc; er strebt nach dem hohen Ziel der Erlösung vom Bösen für die Welt, für die Götter und für die Menschen. Auf dieser Ebene kann der Mensch zum Verbündeten der Gottheit werden im Kampf gegen die Kräfte des Bösen — ja zum Erlöser der Gottheit (Zoroastrismus). Daneben gibt es freilich die Tendenz zur Magie: Der Kult beruht auf der Kenntnis der kosmischen Geheimnisse und ist ein Ritualsystem, das den Menschen auf die Ebene der Götter zu erheben und vom Bösen zu erlösen vermag. Es ist Aufgabe des Menschen, sich selbst zu erlösen; die Gottheit offenbart ihm allenfalls das Geheimnis seiner Erlösung (Brahmanismus). Außerdem gibt es die philosophisch-metaphysische Ebene des Polytheismus. Hier hat die Erlösung nichts mehr mit dem Kult zu tun, sondern lediglich mit Erkenntnis, nämlich Kenntnis der Geheimnisse von Sein und Nichtsein, von der Quelle des Lebens und des Todes. Durch die Erkenntnis befreit der Mensch sich selbst von den Fesseln des Materie, seinen Geist und seine Seele vom ewigen Kreislauf von Tod und Leben, Sein und Nichtsein (Gnosis, Buddhismus). Der Höhepunkt wird schließlich in der Lehre Platos erreicht, die den Menschen unterweist, wie er seine Seele durch Haften am Reich der Ideen retten kann, um darin aufzugehen.

---

190 Zum folgenden vgl *TEI* I, 415-416 (*KRI* 58-59).

Alle Manifestierungen polytheistischer Offenbarung erkennen ein metagöttliches Sein an. In ihm wird das Geheimnis des kosmischen Schicksals und das Geheimnis der Erlösung des Menschen gesucht.

B. Die israelitische Religion[191]

1. Die Grundidee der israelitischen Religion[192]

Die israelitische Religion[193] hat ein reiches Erbe aus den polytheistischen Kulturen ihrer Umwelt übernommen. Offen ist dabei, ob die Eigenart der israelitischen Religion tatsächlich auf das Zusammenwirken diverser polytheistischer Einflüsse reduzierbar ist. Ist es doch möglich, daß die israelitische Religion lediglich polytheistisch angehaucht ist,[194] daß die erkennbaren polytheistischen Schalen *das Geheimnis der israelitischen Religion*[195] überhaupt nicht berühren.

Die fundamentale Grundidee der israelitischen Religion ist nicht mit äußerlichen Zufallskriterien wie Gottesnamen, der einen oder anderen Erzählung o.ä. erfaßbar. Vielmehr sind die Schöpfungen des gesamten literarischen Korpus der biblischen Religion *phänomenologisch* zu befragen: auf ihr Verhältnis zum polytheistischen Mythos, auf die Eigenart der israelitischen sowie der spätjüdischen Dämonologie, auf den Gottesbegriff der biblischen Erzählung, auf den Sündenbegriff der israelitischen Religion; auf deren Verhältnis zur Magie, zur Mantik, zur Traumdeutung, zur Totenbeschwörung; auf Art und Stil des israelitischen Wunders; auf die Eigenart und die Funktion des Propheten und Priesters in Israel; auf den einzigartigen biblischen Unreinheitsbegriff. In dieser Weise, nämlich phänomenologisch, sind Kult, Opfer und Fest, ferner die israelitische Auffassung von Torah u.v.a.m. auf ihre theologischen Inhalte zu untersuschen. Bei dem Vergleich der israelitischen Religion mit dem Polytheismus unter all diesen Aspekten wird erkennbar, daß sie in ihrer Eigenart grundlegend verschieden ist und religionsphänomenologisch einer völlig anderen Kategorie angehört. In der israelitischen Religion wird ein grundlegender Gedanke offenbart, der in der religiösen Kreativität der Menschheitsgeschichte einzigartig ist. Da dieser Grundgedanke in allen Schöpfungen der israelitischen Religion bestimmend ist, ist er als die Idee zu bezeichnen, aus der sie geboren wurde; alles andere sind Metaphern und Symbole oder Überrest und Schale.

Der Grundgedanke der israelitischen Religion ist die vollständige Umkehrung der polytheistischen Grundidee. Für den Polytheismus ist die Vorstellung charakteristisch, daß die Gottheit durch das metagöttliche Sein eingegrenzt ist. Für die israelitische Religion ist wesentlich, daß es kein metagöttliches Sein gibt und die Gottheit weder den metagöttlichen Ge-

---

[191] Zum folgenden vgl *TEI* I, 417-588 (*KRI* 60-121).

[192] Zum folgenden vgl *TEI* I, 417-419 (*KRI* 60).

[193] Zu Kaufmanns problematischen, synonymen Verwendung der Begriffe "israelitische Religion" und "biblische Religion" s.o., die Vorbemerkung zu Hauptteil II.

[194] Wörtlich: "mit 'polytheistischem' Staub belegt ist" ("שיש בו משום אבק 'אלילות'"), *TEI* I, 417.

[195] Sic: כבשונה של אמונה, wörtlich: "das Geheimnis einer (sc: israelitischen) Religion", *TEI* I, 417 u. ö. — Kaufmanns Denken ist bestimmt von dem Geheimnis der Einmaligkeit der Religion Israels. (In diesem Sinne wurde der Titel von Kaufmanns posthum veröffentlichten Aufsatzband — sc: *KIM* — gewählt.)

setzmäßigkeiten noch dem Schicksal unterworfen ist. Die Gottheit steht über allem, ihr Wille beherrscht alles, ihre Macht kennt keine Grenzen. Zwischen ihr und dem kosmischen Sein gibt es keinen natürlichen (oder: natürlich-magischen) Zusammenhang. Die Gottheit ist nicht abhängig von ewigen Gesetzmäßigkeiten und metagöttlichen Kräften im kosmischen Sein. Der Macht und den Willensakten der Gottheit sind keinerlei mythologisch-magische Grenzen gesetzt. Kurzum, die Gottheit der israelitischen Religion ist unmythologisch.[196] Nirgendwo sonst auf der Welt ist eine derartige religiöse Idee anzutreffen. In ihr kommt die einzigartige Qualität der israelitischen Religion zum Ausdruck, welche sie vom Polytheismus unterscheidet.

Dieser Gedanke wird in Israel nicht als abstrakte Lehre geboren, als Produkt intellektueller Spekulation griechischer Art oder als Ergebnis der in Indien verbreiteten mystischen Meditation. Diese Idee ist eine Eingebung, eine originelle Intuition. Sie wird in der Bibel nirgends ausgesprochen, geschweige denn als abstrakte Idee systematisch dargelegt. Der Gegensatz des israelitischen Gottesbegriffes und der polytheistischen Gotteserfahrung kommt in der Bibel nirgends zur Sprache. Die Bibel betont zwar die Einheit und Erhabenheit der Gottheit, aber nirgends verneint sie expressis verbis die mythologische Auffassung von Gott und Welt; dazu fehlt die abstrakte Begrifflichkeit. Nichtsdestoweniger finden sich in der biblischen Literatur zahlreiche Symbole, welche der revolutionären religiösen Idee Ausdruck verleihen; das wichtigste ist das Bild der absoluten, einzi-

---

[196] Diese Terminologie — sc. "לא-מיתולוגי" (*TEI*, I, 418ff), "non-mythological" (*KRI*, 60, 61, 65,67 u.ö.) zu Deutsch "unmythologisch", "amythologisch" oder "mythologielos" — mag im deutschsprachigen Raum vor dem Hintergrund der in den vierziger Jahren einsetzenden Mythologiediskussion problematisch erscheinen — vgl die ab 1948 erscheinende Reihe *Kerygma und Mythos* sowie kurze Texte zur Mythologiediskussion wie Grobel, K., "Bultmann's Problem of NT 'Mythology' ", *JBL* 70(1951)99-103; Ott, H., "Entmythologisierung", *RGG* II(^{3}1958)496-499. — Hierzu ist zweierlei anzumerken: 1. *Inhaltlich* ist zu berücksichtigen, daß es bei Kaufmanns Rede von der "Mythologielosigkeit der israelitischen Religion" — "Israel's non-mythologism" (*KRI* 61) — um alles andere als um eine qualitative Wertung des Mythologischen geht: Kaufmann setzt sich *als Religionshistoriker* mit den religionsphänomenologischen Aspeketen der polytheistischen Mythologie auseinander, um geeignete Kriterien für die Interpretation der JHWH-Religion zu erarbeiten. Dagegen sind die *hermeneutischen Probleme, die das mythologische Weltbild religiöser Tradition dem Theologen in der Postmoderne aufgibt*, nicht Gegenstand von Kaufmanns Auseinandersetzung mit dem Mythos. — 2. *Historisch* ist zu beachten, daß Kaufmanns religionsgeschichtliche Interpretation der JHWH-Religion als Entmythologisierung (dieser Begriff in *TEI* I, 429; *KRI* 65) des polytheistischen Weltbildes bereits 1937 der Öffentlichkeit vorlag — d.h. Jahre vor dem ersten Erscheinen (1941) von R. Bultmanns "Neues Testament und Mythologie, Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung", *Offenbarung und Heilsgeschehen (Beiträge zur Evangelischen Theologie,* Bd 7, Nachdruck in *Kerygma und Mythos* 1(1948)15-53: Erst dieser sozusagen "postkaufmannsche" Bultmanntext war der Fanfarenstoß, welcher die Mythologiediskussion eröffnete. — H. Jonas' früher, aber sehr beiläufiger Hinweis auf "ein entmythologisiertes Bewußtsein" in *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem. Ein philosophischer Beitrag zur Genesis der christlich-abendländischen Freiheitsidee, FRLANT* 44(1930)68, ist u.U. mittelbar dazu zu rechnen.

gen, allbeherrschenden, allmächtigen, höchsten Gottheit — heilig, furchtbar und eifersüchtig, deren Wille höchstes Gesetz ist. Es dauert mehrere Generationen, bis die Eingebung sich im Leben des Volkes manifestiert und in seinen Schöpfungen Ausdruck findet. Die neue Idee stellt das polytheistische Weltbild, das zuvor auch in Israel bestimmend war, auf den Kopf. Sie wird weder als logische Lehre dem Volk vermittelt noch "esoterisch" gepflegt. Von Anfang an nimmt sie volkstümliche Formen an, ist in der Volksseele[197] wirksam und gibt ihr ein völlig neues Gepräge. Intuitiv entfernt die neue Idee das aus alter Zeit überlieferte mythologische Weltgefühl aus Israel. Aber gerade weil sie niemals dogmatisch entwickelt und formuliert wird, sondern intuitiv in den Tiefen der Volksseele[197] wirkt, kommt es zu keiner systematisch angelegten Reform der alten Religion. Deshalb ist es unmöglich, sämtliche Spuren des polytheistischen Erbes zu beseitigen. In der biblischen Literatur und Religion sind mythologische Fragmente erhalten, die gleich liegen gebliebenen Trümmern Zeugnis von der zerstörten polytheistischen Vorgeschichte Israels ablegen. Auf Grund dogmatischer Naivität werden sie im biblischen Korpus weitertradiert.

---

197 *TEI* I, 419: ב(מעמקי)נפש האומה

2. Götterkämpfe[198]

a. Kein Mythos in Israel[199]

Im biblischen Erzählgut fehlt der polytheistische Grundmythos:[200] die Theogonie. Ebenso fehlen jederlei theogonische Motive, sei es ein Bericht über das Entstehen Gottes aus der Materie oder seien es Ahnentafeln der Gottheit. Es gibt keine Machtkämpfe rivalisierender Götter. Es gibt weder Sterben und Auferstehen der Götter noch geschlechtliche Eigenschaften oder Triebe. Die Gottheit ist von keinem Schicksal abhängig. Damit gehen dem biblischen Erzählgut sämtliche Motive des polytheistischen Mythos ab.

Gegen Renan[201] läßt sich diese Phänomenologie der israelitischen Religion nicht mit "Wüstenmonotheismus" erklären. Ebensowenig als religionsgeschichtlich primitive Entwicklungsstufe, die das mythologische Niveau anderer Völker noch nicht erreicht hat.[202] Denn die israelitische Religion ist nicht prämythologisch, vielmehr hat sie die Mythologie überwunden und ist unmythologisch: In dieser Hinsicht ist sie einmalig.

Das Fehlen mythologischer Grundlagen in den JHWH-Erzählungen ist die Frucht einer ersten einzigartigen Intuition; besonders deutlich wird sie erkennbar in den Erzählungen von den Götterkämpfen: Die Bibel stellt nicht allein JHWH unmythologisch vor, sondern gleichermaßen seine Umgebung sowie seine "Feinde". Das zeigt, wie grundlegend die neue Intuition das Weltbild[203] der Israeliten verändert; daß nicht nur die Gottheit, sondern auch das "Dämonische" unmythologisch begriffen wird, ist auf der Welt ein einmaliges Phänomen.

---

198 Zum folgenden vgl *TEI* I, 419-435 (*KRI* 60-67).

199 Zum folgenden vgl *TEI* I, 419-422 (*KRI* 60ff).

200 Zum folgenden vgl *TEI* I, 419-420.

201 Vgl *TEI* I, 420: Auseinandersetzung mit Renan, E., *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*, Paris (Erstauflage 1855), 5ff.

202 Vgl *TEI* I, 420-421: gegen Meyer, Ed., *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, Alttestamentliche Untersuchungen*, Halle 1906, 213ff sowie in dessen Gefolge Weber, M., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie III. Das antike Judentum*, Tübingen 1923, 241f.

203 *TEI* I, 422,485 u.ö.: השקפת העולם (=Weltbild).

b. JHWH und die Götter der Völker[204]

Die JHWH-Religion hat einen schweren, Jahrhunderte andauernden Kampf zu bestehen, bevor sie im Leben des israelitischen Volkes beherrschend wird. Dieser Kampf muß geführt werden sowohl gegen den israelitischen Polytheismus aus der Zeit, bevor die JHWH-Religion aufkam, als auch gegen den fremden Polytheismus, welcher bekanntlich in vorexilischer Zeit in Israel einflußreich ist. Der Gott der neuen Religion muß die Stellung der "Götter" aus der Frühzeit Israels sowie der Gottheiten der israelitischen Umwelt erobern. Jedoch ist dieser Kampf insofern ein anderer als jene "Götterkriege", die immer ausbrechen, wenn zwei Religionen aufeinander prallen, als die JHWH-Religion ein neues, einzigartiges Motiv einführt: JHWH ist ein "eifernder Gott", der für sich beansprucht, einzigartig zu sein; dabei ist bemerkenswert, daß diese große Auseinandersetzung JHWHs mit den Göttern sich in keiner mythologischen Erzählung niederschlägt und keinerlei mythologische Spuren hinterläßt. JHWH erobert sich seine Herrschaft nicht im Kampf mit irgendwelchen Göttern; JHWH führt keinen Kampf mit den Göttern der Völker: Wird doch nirgends in der Bibel den Göttern der Völker irgendeine Macht zuerkannt.

In poetischen Passagen der Bibel sind Stücke erhalten, die Erinnerungen an den vorzeitlichen Kampf JHWHs mit mythologischen Wesen und Mächten überliefern;[205] jedoch wissen sie nichts davon zu sagen, daß JHWH in diesen Kämpfen seine Vorherrschaft behaupten müsse. Die Berührung der biblischen Erzählung mit kanaanäischen[206] Mythen ist Teil des kulturellen Erbes, das Israel in der Zeit vor dem Entstehen der JHWH-Religion von Kanaan übernommen hat.

Wesentlich ist, daß alle diese mythologischen Wesen als Kreaturen Gottes erscheinen, die ihm untergeben sind (vgl Gen 1,21; Am 9,3; Ps 104,26; 148,7; Hi 40,15). So faßt die biblische Erzählung diese Auseinandersetzung nicht als Krieg zwischen vorzeitlichen göttlichen Kräften auf, die untereinander um die Weltherrschaft kämpfen, sondern als Kampf zwischen Gott und seinen Kreaturen, die sich gegen ihn auflehnen und seine Welt zerstören wollen. Entsprechend wird auch die Revolte der Schlange (in Gen 3) und der Menschen (in Gen 11) verstanden.

---

204 Zum folgenden vgl *TEI* I, 422-425 (*KRI* 63-64). — Die in diesem Abschnitt von Kaufmann übernommene Gegenüberstellung von Israel und *den Völkern* (גוים) mag vor dem Hintergrund heutigen Sprachgebrauchs als störend empfunden werden. Sie ist indessen der Bibel entlehnt, wo freilich eine vollkommen andere Semantik vorliegt: Im biblischen Kontext meint גוים auf weite Strecken die Nicht-JHWH-Anhänger, "die Heiden", oder nach neutralem Sprachgebrauch, die polytheistischen Völker; vgl jedoch Anm 250 in der Fortsetzung. (Zu Kaufmanns qualitativer Bewertung des Monotheismus vgl die Ausführungen bei Anm 6 in der Vorbemerkung zu diesem Hauptteil.)

205 Vgl *TEI* I, 424, Anm 8: רהב (Rahab): Jes 51,9; Ps 89,11; Hi 9,13; 26,12. — תנין (Tannin): Jes 27,1 (vgl Hi 7,12); Jes 51,9. — תנינים (Tanninim): Ps 74,13-14. — לויתן (Leviatan): Jes 27,1; Ps 74,13-14. — נחש (Nahash): Jes 27,1; Hi 26,13; — ים (Yam = Urflut): Ps 74,13; 104,6-7; Hi 7,12; 26,12; 38,10. (Teilweise handeln diese Texte vom endzeitlichen Kampf mit den Urmächten, vgl *ebd.*)

206 Gegen Gunkel, H., u.a., die babylonischen Einfluß geltend machen, vgl *TEI* I, 424, Anm 8.

Die mythologischen göttlichen Wesen, welche im metagöttlichen Sein ihren Ursprung haben und somit Gottes "Feinde" sind, ersetzt die JHWH-Religion durch Kreaturen Gottes, die sich gegen Gott auflehnen. Diese Neuerung ist charakteristisch für den Dämonenbegriff der JHWH-Religion.

c. Angelologie und Dämonologie[207]

Bemerkenswert ist, daß die Götter Israels mit Aufkommen der JHWH-Religion zu Engelwesen herabgestuft werden.[208] Dieser Vorgang ist in der Religionsgeschichte einmalig. Er zeigt, wie tiefgreifend monotheistisch die israelitische Religion ist.

Nichtsdestoweniger ist der israelitische Engelglaube mit einer Schicht mythologischen Staubes besetzt: Die Engel heißen "Gottessöhne" (בני-אלהים) oder "Göttersöhne" (בני-אלים). Jedoch sind die in Gen 6,1-4 erwähnten Gottessöhne für JHWH keine Konkurrenz, weil sie seine Macht nicht begrenzen können.[209] Wesentlich ist, daß die Engel in ihrer Eigenschaft als Wesen (mit Ausnahme von Gen 6,2.4) keine geschlechtlichen Eigenschaften besitzen; so kann es keinen geschlechtlichen Dualismus im göttlichen Sein geben, der für die Mythologie grundlegend ist.

Ferner ist wichtig, daß die Engel der vorexilischen JHWH-Religion keine polytheistischen Namen übernehmen: Damit wird eine potentielle Beziehung zum polytheistischen Pantheon überhaupt nicht hergestellt.

Vor diesem Hintergrund ist die biblische Auffassung bemerkenswert, nach der das Böse von eigenständig wirkenden Mächten ausgeht (vgl Ex 12,13.23; Dt 32,34; Hab 3,5; Ps 78,49 u.ö.).[210] Jene erscheinen als Boten, als Diener oder als Werkzeuge JHWHs; somit kann kein Zweifel aufkommen, daß diese Mächte tatsächlich JHWHs Stellung nicht bedrohen; das gilt selbst vom Satan (Hi 1,6-2,7) sowie von Feldgeistern und —teufelchen (שדים, שעירים) u.ä.;[211] diese verursachen zwar Unreinheit, erscheinen aber nicht als gefährliche, böse Mächte, denn sie spielen weder in der Natur noch in der Gesellschaft irgendeine Rolle. "Göttliche" Wesen, die poly-

---

[207] Zum folgenden vgl *TEI* I, 425-429 (*KRI* 64-65).

[208] Gegen die herrschende Meinung (Verweise auf Stade, Robertson Smith, Montgomery, Mowinckel, Langdon sowie andere, die namentlich nicht genannt werden) vgl *TEI* I, 426, (Anm 12): Danach sei der israelitische Glaube an Engel, Satan und böse Geister damit zu erklären, daß diesen Wesen ihr göttliches Erbe aus der Zeit vor dem Aufkommen der JHWH-Religion erhalten bleibe; so herrschten sie nach wie vor als göttliche Wesen über Naturphänomene — Sonne, Mond etc

[209] Vgl ferner *TEI* I, 439-440.

[210] In*TEI* I, 428 differenziert dargelegt.

[211] In Lev 16,8ff und Jes 34,14 sogar namentlich benannte Wesen.

theistische Namen tragen, sind entmachtet und führen unter JHWHs Herrschaft allenfalls ein Schattendasein.[212]

Dies ist eine der Besonderheiten der israelitischen Religion: Göttliche Wesen der Urzeit (Rahab, Leviatan u.a.), die einst die Gottheit bekämpften, steigen auf die Ebene schrecklicher Kreaturen herab; die früheren Gottheiten werden zu Schatten verwandelt, wobei sie jegliche definierte Funktion verlieren. Für keine gottfeindliche Macht bleibt Raum. So wird selbst der dämonische Bereich entmythologisiert.

d. Die Einzigartigkeit der nachexilischen Dämonologie[213]

Die in der nachexilischen Zeit aufkommende jüdische Dämonologie beruht auf der biblischen Satansvorstellung, auf den Erzählungen von der Schlange (Gen 3) sowie von den Nefilim (Gen 6,4): Diese Wesen vergehen sich mit ihrem Ungehorsam gegen JHWH.

Anders als der Polytheismus faßt die JHWH-Religion das Böse[214] nicht als eigenständige metaphysische Macht auf: Indem das Böse als die *Sünde* verstanden wird, wird das Böse zu einer *ethischen* Kategorie.

e. Das Fehlen des Götterkampfmotives in Israel[215]

In Israel gibt es keine Vorstellung von der *Theomachie*.[216] Das ist durch das Fehlen der Mythologie bedingt; genauer gesagt durch das Fehlen der Theogonievorstellung sowie der polytheistischen Erfahrung mit dem Dämonischen.

Nach polytheistischer Auffassung sind die Götter "Brüder", insofern sie alle im vorzeitlichen Ursein ihren Ursprung haben. In diesem Sinne sind

---

[212] Vgl *TEI* I, 428-429.

[213] Zum folgenden vgl *TEI* I, 429-433 (*KRI* 65-66). — Diesen hier stark verkürzt wiedergegeben Abschnitt überschreibt Kaufmann: "Die Einzigartigkeit der jüdischen Dämonologie".

[214] Zum polytheistischen Begriff des Bösen vgl den folgenden Abschnitt (II.B.2.e).

[215] Zum folgenden vgl *TEI* I, 433-435 (*KRI* 66-67).

[216] Nach Ausweis der einschlägigen Lexika (Duden, — בן-יהודה, ואבן-שושן) sollte dieses Lexem weder im deutschen noch im hebräischen Vokabular vorhanden sein. Hier wird Kaufmanns Verwendung beibehalten, der diesen Gräzismus im Sinne seiner wörtlichen Bedeutung, "Kampf der Götter", verwendet. Zu diesem mythologischen Terminus vgl ferner die folgende Anmerkung.

das Gute und das Böse Geschwister. Beide sind von Urzeiten her ewig. Das Böse bekämpft das Gute, um es zu überwinden. — Die Götter sind wegen ihrer Abstammung aus dem Ursein alle miteinander verwandt; sie paaren sich und pflanzen sich fort. Auf derlei Beziehungen beruht die Weltordnung.

Der israelitische Gottesbegriff stellt stattdessen die absolute, einzige und allmächtige Gottheit vor, die in keinerlei Beziehung zum metagöttlichen Ursein steht. Damit wird sowohl den Vorstellungen von Theogonie als auch von *mythologischer* Theomachie[217] die Grundlage entzogen.

Daß kein mythologisches Motiv Eingang in die israelitische Religion findet, ist nur damit zu erklären, daß die vorexilische Epoche unmythologisch ist — eine Epoche, in welcher der Monotheismus tief verwurzelt ist.[218]

---

217 In Hinblick auf den Inhalt von Kaufmanns Darlegungen hat dieser Terminus im englischen Sprachgebrauch eine interessante historische Entwicklung erlebt: *theomachy* ist seit dem 16. Jahrhundert zunächst im biblischen Sinne (Auflehnung des Menschen gegen Gott) und erst seit dem 19. Jahrhundert mit seiner mythologischen Bedeutung (Kampf oder Krieg der Götter untereinander) belegt, vgl *Oxford English Dictionary* 17(²1989)898.

218 Vgl *TEI* I, 435.

3. Göttererzählungen[219]

a. Kosmogonien[220]

In den biblischen Schöpfungsgeschichten finden sich einige Überreste mythologischer Motive. Nichtsdestoweniger erscheint in unverkennbarer Deutlichkeit die Vorstellung der *creatio ex nihilo,* freilich *ohne jegliche philosophische Begrifflichkeit, sondern ausgedrückt durch naiv verwendete poetische Bildlichkeit.*[221]

Die kosmischen Phänomene (Licht, Feste, Sonne, Mond, himmlische Heerscharen — Gen 1, vgl Ps 8,4 u.ö. — sowie die Vögel des Himmels) werden ausschließlich durch das Wort geschaffen, ohne daß die Materie in irgendeiner Weise in den Schöpfungsakt einbezogen wäre. Das heißt, keine Urmaterie spielt bei der Schöpfung der kosmischen Phänomene irgendeine Rolle. Wenn Gott die Pflanzen sowie die Landtiere aus der Erde und die Meerestiere aus dem Meer hervorbringt, so heißt das noch nicht, daß Gott der Materie bedürfe, um seine Schöpfung zu vollbringen. Tatsächlich stellt dieses Motiv die naturhaften Beziehungen der Elemente zu Pflanzen und Tieren vor: Diese Beziehungen werden als göttliche Schöpfungswerke verstanden. Das heißt, aus der Materie selbst werden keine Schöpfungswerke geschaffen, sondern jenes naturgegebene und ewig gültige Verhältnis der Schöpfungswerke untereinander sowie ihre jeweilige Beziehung zur Materie wird bestimmt und in Kraft gesetzt.

Die Vorstellung des Urseins schimmert in den biblischen Schöpfungsberichten da und dort durch;[222] jedoch wird sie eigentlich nur mitgeschleppt, ist sie doch durch die Kraft der neuen Gottesvorstellung überwunden und abgetan. Entscheidend ist, daß der biblische Bericht die "Ur"-Materie nicht als schöpfungsnotwendig auffaßt, obgleich er andererseits die creatio ex nihilo *nicht ausdrücklich* feststellt. Dagegen ist im polytheistischen Mythos die Urmaterie *conditio sine qua non* der Theogonie (nach der Logik jenes späteren philosophischen Grundsatzes, *ex nihilo nihil fit).*

Da der biblischen Tradition die Theogonie unbekannt ist, ist für sie die Urmaterie überflüssig. Zwar schöpft Gott aus der Materie; jedoch besitzt diese Materie keine göttlichen Eigenschaften; sie ist *neutrale Materie*, der Schöpfung weder förderlich noch hinderlich. Der Wille Gottes ersetzt das schöpferische Potential des Urseins, wenn aus der Materie geschaffen wird.

Der biblischen Kosmologie fehlt die polytheistische Vorstellung von der natürlichen Beziehung der Gottheit zu seiner Schöpfung (etwa, daß die Schöpfung aus der Gottheit oder aus ihrem Speichel, Blut u.ä. geboren wird). Ps 90,2; Hi 15,7; Prov 8,24-28 sind als poetische Verwendungen von ילד

---

219 Zum folgenden vgl *TEI* I, 435-457 (*KRI* 67-78).

220 Zum folgenden vgl *TEI* I, 435-440.

221 Details vgl *TEI* I, 435-437.

222 *TEI* I, 437-438 detailliert dargelegt.

bzw von הולל zu verstehen.[223] Der einzige echte mythologische Überrest in der Urgeschichte findet sich in Gen 6,1-4. Aber selbst hier handelt es sich nicht um Theogonie, da die "Gottessöhne" (d.h. die göttlichen Wesen) Geschöpfe Gottes, nicht aber Gott selbst sind. Hinsichtlich der volkstümlichen Naivität, die in den Legenden in Gen 2-11 charakteristisch ist, liegt es fern, daß andere mythologische Passagen samt und sonders durch eine gezielte Zensur entfernt worden sein könnten. Vielmehr dürfte die erste Intuition des JHWH-Glaubens derartige Motive instinktiv ausgesondert haben, weil sie im letzten Grund als unvereinbar empfunden wurden. War die JHWH-Religion doch bemüht, der Vorstellung vom höchsten herrschenden Gott Ausdruck zu verleihen — von dem Gott, dessen Willen alles unterstellt ist, der über jegliche natürliche Beziehung mit seiner Schöpfung erhaben ist. Symbol für diesen Gottesbegriff ist Gen 1: Gott vollbringt die Schöpfung durch sein Wort.

Ein weiterer Ausdruck des monotheistischen Grundgedankens in der israelitischen Religion ist das Fehlen jeder Art von gottfeindlichen Mächten (Giganten, Dämonen, Götterwesen etc), die bei der Schöpfung mitwirken. In den biblischen Schöpfungslegenden gibt es keine Spannung zwischen Gut und Böse. Physisches Leiden und Übel wird von JHWH geschaffen. Dieses Fehlen der dämonischen Kräfte ist kein zufälliges Detail, sondern es folgt aus der Grundidee, die in diesen Kapiteln bestimmend ist.[224] Die gesamte Schöpfung kennt nur den Einen Gott; daher werden andere Götter oder שעירים nicht einmal als Urheber der Sünde erwähnt. Gottessöhne und Cheruben gehören lediglich JHWHs Hofstaat an, um ihn zu preisen (vgl Hi 38,7). JHWH allein ist als Schöpfer aktiv.

So ist der Monotheismus dieser Erzählungen nicht das Ergebnis einer künstlichen Überarbeitung polytheistischen Materiales. Er prägt sämtliche Details und Aspekte der biblischen Urgeschichte (Gen 1-11) — selbst in Passagen unverkennbar naiven Charakters.

b. Gott und Welt[225]

Die biblische Erzählung gebraucht sämtliche Farben und Bilder, die der Phantasie zu Gebote stehen; darin gleicht sie dem Mythos. Es kommen bildhafte Gottesvorstellungen vor, beispielsweise daß sich Gott in Nachtgesichten offenbart und daß er umgeben von seinem himmlischen Hofstaat wahrgenommen wird. Jedoch wird nirgends etwas über das Leben

---

223 Vgl *TEI* I, 439, Anm 4. — Greenbergs Text, wonach Kaufmann auch die Möglichkeit einräume, daß diese Wendungen aus vergessenen Mythen hervorgegangen sein könnten (*KRI* 68), beruht auf einem Mißverständnis.

224 Zur biblischen Auffassung vom Bösen s.u., II.B.6.

225 Zum folgenden vgl *TEI* I, 440-447. — Die Wiedergabe der folgenden Passage (II.B.3.b) sowie aller weiteren inhaltlich kontroversen Kapitel über Kaufmanns Interpretation des israelitischen Gottesbegriffes (II.B.3.f,h) fällt im Vergleich zur Wiedergabe anderer Kapitel ungleich detaillierter aus.

der Gottheit selbst, über ihr Sein gesagt. Was von JHWH berichtet wird, bezieht sich lediglich auf sein Verhältnis zur Welt und zu seinen Geschöpfen. Polytheistische Fragmente[226] wie Gen 3,8a; 9,13a; 10,9a sowie die Vorstellung von der Götterversammlung (vgl Jes 14,13; Ez 28,13-16) symbolisieren eindeutig, *daß* Gott den Menschen erscheint; indessen geben diese Angaben überhaupt nichts her, was für die Kenntnis des "Privatlebens" der Gottheit von Interesse sein könnte. Das Gleiche gilt von den Auskünften über die Versammlungen der "Gottessöhne" und der himmlischen Heerscharen (1.Kg 22,19-23; Jes 6; Sach 3,1ff; Hi 1,6ff; 2,1ff; Dan 7,9ff; vgl Ez 1,8-10; Jes 14,13; Ez 28,13-16): Diese Versammlungen sind keine Göttergelage; vielmehr erscheint JHWH, um den Menschen zu richten, die Welt zu lenken, seine Boten auszuschicken. Anthropomorphe Beschreibungen der Stimmung oder der Reaktion Gottes (Gen 6,6; Ex 22,23 u.ö.) beziehen sich ausschließlich auf das Verhältnis Gottes zu den Menschen. Die Streitbarkeit Gottes (Ex 15,3; Hab 3,9; Gen 9,13; Dt 32,41; Jes 27,1; 34,5-6; Hab 3,11 u.ö.) besagt lediglich, daß Gott die Welt richtet und regiert. In Gen 18,8; 19,3 nimmt Gott Nahrung zu sich, aber nur in seiner Eigenschaft als Gast.[227] Letztendlich ist JHWHs Geruchssinn (Gen 8,21; 1.Sam 26,19; häufig in P: Lev 1,9 u.ö.) der einzige echte Anthropomorphismus; er findet sich ausschließlich in Zusammenhang mit dem Opferwesen; so ist auch er nur in Hinblick auf Gottes Verhältnis zu den Menschen von Belang.

Entsprechendes gilt für poetische Bibeltexte: Naturphänomene, welche Gotteserscheinungen beschreiben, werden nicht als Offenbarungen des göttlichen Innenlebens aufgefaßt; vielmehr sind sie Medien, deren JHWH sich bedient, um sich seinen Geschöpfen in seiner Welt zu offenbaren: JHWH lebt nicht das Leben der Natur, sondern er beherrscht sie und gebraucht sie, um *seine Macht — nicht sich selbst* — dem Menschen zu offenbaren. Die Welt steht in keinem naturhaften (etwa genetischen) Verhältnis zur biblischen Gottheit; JHWH schafft den Kosmos und wird in den großen Naturphänomenen offenbar: Erdbeben und Vulkanausbrüche sind Fingerzeige Gottes (Am 9,5; Jes 5,25; Ps 104,32 u.ö.); JHWH erscheint in einer Wolke und fährt auf dem Gewölk einher (Ex 19,9ff sowie in fast allen Wüstenerscheinungen; 2.Sam 22,10ff; Jes 19,1ff); er offenbart sich in meteorologischen Phänomenen (Na 1,3; Hab 3,1ff; Ps 29,3ff u.ö.); Blitze gelten als seine Geschosse, Donner als seine Stimme (2.Sam 22,14-15; Hab 3,11; Ps 29,3; 104,7; Hi 37,4-5 u.ö.), Wind als der Atem seiner Nase (Ex 15,8.10; 2.Sam 22,16; Hi 37,10 u.ö.); seinen Bogen hängt er an den Wolken auf (Gen 9,13). Derlei Anthropomorphismen — Donner als Stimme Gottes, Wind als dessen Odem — grenzen hart an den polytheistischen Gottesbegriff; indessen wird diese Grenze nie überschritten, insofern diese Bilder ausschließlich als poetische Metaphern verwendet werden. Ferner gibt es die Vorstellung, daß Gott den Wind schafft (Am 4,13) und daß er auf den Flügeln des Windes einhergeht (Ps 104,3), daß die Winde seine Engel und Boten sind (Ps 104,4; 48,8 u.ö.), daß die Himmel Donner (Ps 77,18) und Sturmwolken (Hi 28,26; 38,25) machen. In der Sinaitheophanie werden vor der Gotteserscheinung "Stimmen" hörbar, zusammen mit der Posaune

---

[226] Vgl *TEI* I, 441.
[227] Ri 9,13 ist eine antike Passage (*TEI* I, 441); zu Ri 13,16ff; 6,18ff (vgl *TEI* I, 442).

(Ex 19,16). So wird der Donner in Ex 9,23ff und in 1.Sam 12,17f nicht als göttliche Selbstoffenbarung, sondern als Werk Gottes aufgefaßt. Die biblische Auffassung von JHWHs Verhältnis zu diesen Naturerscheinungen ist nicht polytheistisch, geht ihnen doch jedes Attribut der Heiligkeit oder gar der Göttlichkeit ab. Feuer, Licht, Wolken, Sturm, Nebel etc künden lediglich von der Macht des Gottes, der diese alle beherrscht; für sich genommen sind sie profane Phänomene. Sie stehen weder in einem biologischen noch in einem schicksalhaften Verhältnis zur Gottheit. Hierfür ist des Elias Theophanie (1.Kg 19,11-12) beispielhaft: Wind, Erdbeben und Feuer gehen JHWH voraus, aber JHWH ist in keinem von ihnen.

Die polytheistische Verbindung zwischen Gott und Natur impliziert Begrenzung und Schwäche der Gottheit. Jede Naturerscheinung unterliegt Gesetzmäßigkeiten und Grenzen; sie ist jeweils nur Teil des kosmischen Seins. So begrenzen sich Naturgottheiten gegenseitig und bedrohen sich untereinander in ihrer Existenz; hierin liegt ihre mythologisch bedingte Schwäche. Dagegen ist JHWH in keiner Weise mythologisch geschwächt. JHWH werden verschiedene Naturerscheinungen zuerkannt, um zu verdeutlichen, daß seine Herrschaft von keinerlei Einengungen und Schwächen begrenzt ist. In diesem Sinne werden JHWH sowohl das Gewöhnliche als auch das Erhabene und Wundersame bis hin zum Schrecklichen zugeschrieben. Die große Anzahl von Phänomenen, welche JHWHs Herrschaft unterstehen, widerspricht der polytheistischen Vorstellung einer Begrenzung der Gottheit und deren Verwurzelung in der Natur.

Versuche, die "naturbedingte Ureigenschaft" JHWHs zu rekonstruieren, überzeugen nicht. Ri 5,4-5; Ps 68,8-9; Hab 3,3; 1.Kg 19,8ff können nicht beweisen, daß JHWH ursprünglich eine Sturm— oder Vulkangottheit gewesen sei: Weder die Beschreibung der Sinaitheophanie (Ex 19,16-20; 20,15-18) noch deren Echos in poetischen Texten (Ri 5,4; Ps 68,8-9; Hab 3,3) weisen JHWH als Vulkangottheit aus: Vulkangottheiten leben im Bergesinneren, ihr Element ist das unterirdische Feuer, welches den Berg in Unruhe versetzt. Darin unterscheidet sich die Theophanie JHWHs am Sinai-Horeb, die von Feuer und Donner begleitet wird. Ferner gebietet JHWH auch über das Meer (Hab 3,8.10.15; vgl Ps 29,3; 74,13-15; 77,17-20; 93,3-4) sowie über Bäume und Quellen (Gen 2-3). Im übrigen weist "JHWH-Zebaoth" auf eine alte Verbindung zwischen JHWH und den himmlischen Heerscharen. Das heißt, JHWH ist sowohl Gott der Wüste als auch des Meeres, der Fauna und der himmlischen Heerscharen. Das liegt ausschließlich daran, daß er in keinerlei naturhafter Verbindung zu irgendeinem dieser Phänomene steht. JHWHs besondere Verbindung mit dem Sinai und Teman ist nicht naturhaft, sondern historisch bedingt: Nach biblischer Tradition war dort die JHWH-Religion aufgekommen.

Daß JHWHs Theophanien oft von Sturm und Donner begleitet werden, weist ihn keineswegs als Sturmgott aus. Nichts deutet darauf hin, daß JHWH jemals auf den atmosphärischen Bereich beschränkt gewesen wäre. Seine Kämpfe "in den Tagen der Vorzeit" besteht JHWH mit seinem mächtigen Arm, mit seiner Kraft und mit seiner Weisheit (Jes 51,9; Ps 74,13-14; 89,11; Hi 26,12-14); den eschatologischen Kampf ficht er mit seinem Schwert (vgl Jes 27,1); Blitz und Donner spielen keine Rolle. Indessen

ist psychologisch nachvollziehbar, daß solche Naturphänomene die Phantasie des biblischen Menschen beschäftigen mußten, so daß er in ihnen Machterweise seines Gottes erkannte. Allerdings ist nirgends erkennbar, daß Donner und Sturm jemals naturhaft mit JHWH verbunden gewesen wären.

Der Versuch, JHWH wegen seines Beinamens, אל שדי, mit dem amoritischen Sturmgott, Hadad, zu identifizieren, überzeugt nicht: In P (Ex 6,3 vgl Gen 17,1; 28,3; 35,11; 43,14; 48,3) erscheint JHWH nirgends als Sturm— oder Wettergottheit; für eine derartige Interpretation könnten allenfalls einige Psalmen— (18,6-16; 29,3ff; 77,18-19; 97,2-5) und Hiobbelege (36,29-33; 37,4-12) Pate stehen. In der Genesis wird Gott als Schöpfer und Lenker der Welt vorgestellt, der sich ohne spektakuläre, geräuschvolle Naturphänomene seiner Schöpfung offenbart. (Nicht einmal bei der Sintflut erscheint JHWH als Sturmgott — im Unterschied zur babylonischen Fluterzählung). In der Pentateuchliteratur außerhalb der Genesis ereignen sich freilich Theophanien vor einer größeren Öffentlichkeit; diese sind dann häufig von Wettererscheinungen begleitet. All das ermöglicht jedoch nicht, eine ursprüngliche Eigenart JHWHs zu ermitteln, indem Namen oder Elemente von Theophanien untersucht werden. Bereits in frühester Zeit werden JHWH gegensätzliche Eigenschaften zugeschrieben, die im Polytheismus verschiedene Gottheiten charakterisieren — so wird selbst die Rolle des Versuchers von JHWH übernommen (1.Sam 2,25; 2.Sam 24,1ff vgl 1.Chr 21,1). Das zeigt, wie frühzeitig JHWH sämtliche kosmischen Mächte beherrscht. Die Einheit dieser unterschiedlichen Mächte unter der Herrschaft einer Gottheit ist nur vor dem Hintergrund der Idee möglich, daß es keinerlei "naturhafte" Bindung zwischen dieser oder jener Gottheit und einer bestimmten kosmischen Rolle gibt.

c. Gott und Materie[228]

Anders als im Polytheismus bedarf die biblische Gottheit nicht der Nahrung, um ihre Kraft aus ihr zu schöpfen. So wie die Bibel der göttlichen Kraft keine Grenzen setzt, weiß sie auch nichts über ihren Ursprung zu sagen. Materie ist nach biblischem Verständnis keine Quelle göttlicher Kraft. Sie ist JHWHs Schöpfung. Er gebraucht sie. Seine eigene Existenz hängt in keiner Weise von ihr ab, weder genetisch noch hinsichtlich biologischer Stoffwechselprozesse.

---

228 Zum folgenden vgl *TEI* I, 447-448.

d. Gott und Schicksal[229]

Die biblische Gottheit ist von keinem Schicksal abhängig. Biologische Gesetzmäßigkeiten, welche für die Existenz polytheistischer Gottheiten maßgeblich sind, bestimmen JHWHs Existenz nicht. Im Gegenteil: Die biologischen Gesetzmäßigkeiten werden von JHWH in Kraft gesetzt (vgl Gen 1-3). Nach biblischer Auffassung ist alles kosmische Sein durch JHWHs Willen bestimmt. Schicksal[230] und Naturgesetze (Jer 31,35; 33,25; Ps 148,6; Hi 38,33 u.ö.) werden einzig von JHWH festgesetzt. Er ist der Erste und Letzte: JHWH existierte, bevor er die Welt schuf, und er wird auch nach ihrem Ende weiterexistieren (Jes 41,4; 44,6; 48,12; vgl 43,10); so wie er die Welt erschaffen hat, wird er sie vernichten (vgl Ps 90,2; 102,26-27). Letztendlich ist er keinem Schicksal unterworfen, weil seine Existenz ohne Theogonie ist.

e. Zeiten und Epochen[231]

Die Theogonielosigkeit JHWHs bedingt, daß der Zeitlauf keinen Einfluß auf seine Existenz ausüben kann.

Nach dem biblischen Zeitbegriff werden die Zeiten von Ereignissen, nicht durch das Schicksal festgesetzt. Denn die Festlegung von Zeiten bestimmter Vorgänge folgt ausschließlich moralischen Gesetzmäßigkeiten: Verdienst ist maßgeblich für die Zeit der Belohnung, Sünde für die Zeit der Strafe, Umkehr für die Zeit der Gnade. Nach diesen moralischen Kriterien setzt JHWH Zeit und Ereignisse fest (vgl Gen 15,16; Num 14,33-34; Lev 26,34-35; 1.Kg 11,34-35; 21,29; 2.Kg 10,30; Jer 25,11-14; Jes 40,2; 60,22; 23,15-17; Ez 29,11.13; u.ö.). — Bei Daniel (vgl 9,24) wie überhaupt in der späteren Literatur ist der Zeitpunkt der Erlösung mit der Sühne verknüpft. Die Zeitenfolge ist ausschließlich von der moralischen Verfassung der Menschen abhängig. So gesehen bringt sie eine gewisse Beschränkung des freien göttlichen Willens mit sich.

---

229 Zum folgenden vgl *TEI* I, 448-449.

230 Der Mensch bringt Leiden, Schmerz und Tod durch seine Sünde in die Welt; das ist jedoch nur nach JHWHs Ratschluß möglich (vgl Gen 2-3); analog schafft JHWH Gut und Böse (vgl Jes 45,7).

231 Zum folgenden vgl *TEI* I, 449-450.

f. Gott und Moral[232]

In der biblischen Literatur werden Gott Verhaltensweisen zugeschrieben, die unserem moralischen Empfinden zuwiderlaufen.

Unsere Vorstellung von der moralisch begründeten Vergeltung Gottes setzt voraus, daß der Mensch sich frei entscheiden kann. Dazu steht in krassem Gegensatz, daß die biblische Gottheit den Menschen an seiner Sünde kläglich scheitern läßt (Ex 7,3; 1.Sam 2,25; Jes 6,9-10; 63,17; 1.Kg 18,37; 2.Sam 24,1ff). Ebenso sind wir nicht in der Lage, den Glauben an den moralischen Willen des höchsten Gottes mit jener biblischen Vorstellung zu vereinbaren, daß der Kontakt mit der Heiligkeit Gottes gefährlich ist (Ex 33,10 vgl Gen 32,31; Ri 6,22-24; 13,22-23; 1.Sam 5-6; 2.Sam 6,6-7[233] u.ö.). Ferner gibt es Gebräuche, die nach unseren moralischen Maßstäben nicht nachvollziehbar sind (vgl Lev 27,29; vgl Ri 11,39 mit Ez 20,5; Gen 22; Num 25,4; 2.Sam 21,1-13; 24; Num 31,17; Dt 20,16-17 u.ä.; 1.Sam 15,3; 14,24-45).

Über diese Texte ist hier kein moralisches Werturteil zu fällen. Vielmehr sollen sie religionsgeschichtlich verstanden werden: In diesem Sinne ist zu fragen, ob diese Texte auf einem prämonotheistischen, dämonistischen Gottesbegriff beruhen. Das wäre eine zwingende Annahme, wenn der Monotheismus tatsächlich aus einem ethischen Gottesbegriff hervorgegangen wäre.

Es ist evident, daß im Kontext des historischen Monotheismus das Bestreben aufkommt, die Moral zum höchsten Gesetz Gottes zu machen: Dadurch soll der unmoralische Kosmos mit seinen dämonischen Mächten überwunden werden. Jedoch ist wesentlich, daß der Monotheismus nicht das Kind dieser neuen Auffassung von Gut und Böse ist: Vielmehr ist der Monotheismus der Nährboden jener Vorstellung, daß nach Gottes Willen die Moral das höchste Gesetz ist. Das heißt, es gibt in den monotheistischen Religionen eine metamoralische Ebene, nämlich den absoluten Willen Gottes: Der Wille Gottes steht über der Moral und bestimmt, was moralisch ist. Das führt insofern zu Konflikten, als der absolute Wille Gottes zum ausschlaggebenden Kriterium des Moralischen und des Guten wird — etwa in der christlichen Prädestinationslehre, die den absoluten Willen des höchsten Gottes als unmoralische Macht erweist; dadurch rückt der Monotheismus in die Nähe des Polytheismus.[234] — Religionsgeschichtlich ist maßgeblicher, daß die Verehrung des Einen religiös sanktionierter Grausamkeit Tür und Tor öffnet. Gottes Heiligkeit, seine Ehre, sein Name seine Sacra sind höchste selbständige Werte; wer sich an ihnen vergeht, ist ein Schwerverbrecher und der härtesten Bestrafung würdig: Israel weiht JHWHs Feinde der Zerstörung; Christen vernichten die Götzendiener, foltern und verbrennen mit schrecklicher Grausamkeit die Ketzer — zur Ehre Gottes. Mohammedaner ziehen mit dem Schwert in den heiligen Krieg. So kann der Monotheismus harte und grausame Züge annehmen, gerade weil er monotheistisch ist — nämlich moralisch und kultisch exklusiv. Deshalb sind die biblisch bezeugten, für

---

232 Zum folgenden vgl *TEI* I, 451-455.

233 S.u., II.B.6.

234 Vgl *TEI* I, 452.

uns unnachvollziehbaren Banngesetze sowie die Furcht, mit dem Heiligen in Berührung zu kommen, nicht als Überreste einer älteren prämonotheistischen Zeit verständlich. Sie bezeugen nicht Dämonenglaube o.ä., sind sie doch eigenwillige Ausdrucksformen für die leidenschaftliche und grenzenlose Verehrung des Einen.

Es gibt eine monotheistische Tendenz, alle Geschehnisse JHWH zuzuschreiben, selbst wenn sie scheinbar dämonischen Charakters sind, so daß sie im Polytheismus mit Geistern o.ä. in Verbindung gebracht werden würden (vgl Ex 4,24). Das wird an jener Auffassung erkennbar, daß Gott den Menschen zu sündigen anstiftet. Hier nähert sich die israelitische Religion der polytheistischen Vorstellung, nach der die Götter sowie das Schicksal Sünde verursachen; dabei geht der Bezug zur Moral verloren. Nichtsdestoweniger kommt diese Auffassung in eindeutig monotheistischem Kontext vor (vgl Jes 6,9-10; 63,17; 1.Kg 18,37); in diesen Passagen erscheint sie nicht als erzählerisches Beiwerk, sondern als abstraktes Prinzip; denn sie ergibt sich aus dem Bestreben, alle Phänomene — einschließlich der Verhärtung menschlicher Herzen — als Fingerzeig Gottes aufzufassen. Zwar ist es ein biblisches Axiom, daß die Sünde des Menschen nicht Gottes Werk ist; jedoch findet man sich nicht mit dieser Beschränkung der Herrschaft Gottes ab. Hier kommt es zu einem Oszillieren zwischen jener moralischen Forderung einerseits, welche den Wirkungsbereich Gottes begrenzt, und andererseits der religiösen Forderung, welche alles seiner Macht unterstellt. Diese Spannung kommt auch in der eschatologischen Sicht vom neuen Herzen zum Ausdruck, das Gott den Menschen schaffen wird (Jer 31,31ff; 32,39-40; Ez 11,19ff; 36,26-27).

Trotz der äußerlichen Ähnlichkeit gibt es einen abgrundtiefen Unterschied zwischen der israelitischen Vorstellung, daß Gott den Menschen sündigen läßt, und ihrer polytheistischen Entsprechung. Nach polytheistischer Auffassung ereignet sich das kosmische Drama im Mythos, wo gegensätzliche göttliche Kräfte aneinandergeraten. Anders nach biblischem Verständnis: Den Schauplatz des kosmischen Dramas gibt dasjenige Spannungsfeld ab, das sich auftut zwischen Gottes Willen und seinen Geboten einerseits und dem Willen des Menschen, dem es frei gestellt ist zu rebellieren, andererseits. Die Sünde ist ausschließlich das Ergebnis des menschlichen Willens. Deshalb wird in Israel, im Unterschied zum Polytheismus, die Sünde als wesensmäßig ungöttlich erlebt. Zwar stachelt die biblische Gottheit den Menschen gelegentlich zur Sünde an; jedoch ist die Gottheit nirgends das primum movens der Sünde: Die Gottheit verhärtet das Herz des Sünders, so daß er von seiner Sünde nicht umkehrt — beispielsweise der Pharao, die Söhne Elis und Israel zur Zeit Jesajas. Sie sündigen und Gott verhärtet strafend ihre Herzen, so daß sie nicht umkehren. Damit wird dem Verlangen nach Gerechtigkeit Genüge getan. Wie problematisch die Notwendigkeit der göttlichen Bestrafung ist, wird im Buch Jona deutlich, in dem der Prophet sich nur widerwillig mit der Umkehr des sündigen Ninive abfindet.

Ferner ist ein weiterer Unterschied zu benennen: Nach polytheistischer Auffassung ist die Sünde in einem metaphysischen Prinzip des Bösen verwurzelt. Das Übel, das auf die Sünde folgt, ist auf "natürliche", unabwendbare Weise mit ihr verknüpft. Die Sünde ist per se

unheilvoll, sie ist die schädliche Unreinheit; wer von der Sünde erfaßt wird, befindet sich in den Fängen des Unheiles; der Sünder ist automatisch Opfer der Sünde und ihres Unheiles. In gleicher Weise beherrscht, verfolgt und verängstigt die Sünde die Götter selbst. Die Gottheit, welche den Menschen sündigen macht, bedient sich des Sünders als Werkzeug — d.h. sie nützt die Sünde als selbständig wirkende unheilvolle Macht.

Davon unterscheidet sich die biblische Auffassung wesensmäßig. Es gibt keine selbstwirkende Folge der Sünde, da *immer* der Wille JHWHs zwischen Sünde und Bestrafung wirksam ist. Nicht die Sünde, sondern der Wille Gottes führt die Bestrafung auf den Plan. Selbst dämonisches Unheil, das im Zusammenhang mit Sünde gesehen wird, wird JHWH zugeschrieben (Num 11,1.33; 14,12.37; 16,21ff; 17,9ff; 25,3ff; Jos 7,1ff vgl "die Hand JHWHs" in der Ladeerzählung: 1.Sam 5,3.6.9; 6,3ff.19; vgl ferner 2.Sam 6,7). Auch Jonatans Sünde wirkt nicht als selbständige "physische" Macht, welche unabwendbar die Strafe auf den Plan führt (1.Sam 14,24-45): Jonatan äußert sich mißfällig über seines Vaters Schwur, selbst nachdem er sich seiner eigenen Verstrickung bewußt ist (V.29-30); dies erregt den Zorn Gottes; jedoch geschieht weder Jonatan noch dem Volke etwas, weil er ausgelöst wird (V.45). — Analog teilt JHWH in 2.Sam 24 seinen Beschluß zu bestrafen mit; dabei stellt er David frei, die Strafe für seine Sünde zu *wählen*. So ist die Sünde weder eine selbstwirkende Macht noch die Gesetzmäßigkeit blinden Schicksals. Schon gar nicht ist sie ein Mittel, dessen sich Gott bedient, um seine Ziele zu verfolgen: Selbst wenn Gott sündigen macht, tut er dies, um das "Maß" zu füllen, um den Frevel des Sünders vollständig werden zu lassen, um die Bestrafung quasi zu "rechtfertigen". Darin liegt ein abgrundtiefer Unterschied zum polytheistischen Sündenbegriff.

Da die Sünde nicht in einem metaphysischen Prinzip verwurzelt ist, ist der Begriff des sündigen Gottes der biblischen Literatur vollkommen fremd. In der Bibel werden Gott zwar Taten zugeschrieben, welche dem moralischen Empfinden späterer Zeiten anstößig erscheinen; aber Gott wird mit keiner Sünde im polytheistischen Sinn in Verbindung gebracht: Keine Tat Gottes, die nach biblischem Verständnis moralisch problematisch wäre, bedarf der Sühne Gottes und seiner "Umkehr". Die Sünde ist vollständig ungöttlich. Ihr Wesen ist Rebellion gegen Gott und gegen seinen Willen. Sie kann nur von seinen Geschöpfen vollbracht werden.

g. Gott und Weisheit[235]

Nach polytheistischer Vorstellung liegen Weisheit und Wissen außerhalb der Götter; sie sind für die Götter ererb—, erwerb— oder erlernbar. Diese Auffassung ist grundverschieden von der biblischen: JHWH ist Quelle der Weisheit; sie ist sein "erstes Werk"; sie ist ausschließlich sein Besitz (Hi 28,12ff). Die Weisheit JHWHs ist nicht Kenntnis des metaphysischen Seins, sondern die Quelle der geschaffenen Phänomene (Jes 40,12-14; Jer 10,12; 51,15; Ps 104,24; 147,5; Prov 3,19; Hi 38-41). Die Menschen haben an dieser göttlichen Weisheit keinen Anteil. Für sie ist der Weisheit Anfang die JHWH-Furcht (Ps 111,10; Prov 9,10; 15,33; Hi 28,28). JHWH verleiht einzelnen Menschen, die mit besonderen Fähigkeiten ausgestattet sind, den Geist der Weisheit (Gen 41,38; Ex 28,3; 31,3-6; 1.Kg 3,9.12.28; 5,9.26; Dan 1,17; 2,20-23.28). Nach biblischer Auffassung gibt es außerhalb der Gottheit keine Quelle der Weisheit; deshalb gilt der Stolz des polytheistischen Menschen auf seine Weisheit als Rebellion und todeswürdige Sünde (Jes 10,12-19; 47,10ff; Ez 28,3ff).

h. Gott und Mensch[236]

Zusammen mit der Vorstellung, daß Gott aus der Urmaterie und der Mensch entweder daraus oder aus dem Göttlichen entstehen, lehnt die Bibel die Apotheose ab: Der Mensch kann niemals Gott "werden". Denn das Göttliche wird nicht und kann nicht werden. Zusammen mit der Theogonie verneint die Bibel die Apotheose.

Dennoch sind in der biblischen Literatur Überreste polytheistischer Apotheosevorstellungen erhalten: das Entschwinden Henochs (Gen 5,24) sowie Elias Himmelfahrt (2.Kg 2,11); Reminiszensen der Vergöttlichung von Toten sind die Bezeichnung אלהים für die Seele des Toten (1.Sam 28,13) sowie der Terminus "Totenopfer" (Ps 106,28); ebenso der volkstümliche Brauch der Totenbeschwörung (vgl 1.Sam 28,3ff; Dt 18,11; Jes 8,19). Jedoch ist wesentlich, daß in der biblischen Literatur zwischen der einen JHWH-Gottheit und den zahlreichen übermenschlichen Engelwesen, den "Gottessöhnen" oder "Söhnen des Höchsten" unüberbrückbare Grenzen gezogen sind; die wichtigste ist die Auffasssung vom Kult: Nur dem Einen darf gedient werden, nicht aber dem Heer der Gottessöhne oder irgendeinem anderen Wesen (vgl Ex 22,19). Entsprechend gibt es einerseits keine genetische Beziehung zwischen Gott und Mensch, anderseits aber sehr wohl eine solche zwischen den "Gottessöhnen" und den Menschen (vgl Gen 6,1-4). Obgleich undenkbar ist, daß ein Sterblicher Gott werden könnte, ist es möglich, daß Menschen in den Kreis der himmlischen Geschöpfe aufge-

---

235 Zum folgenden vgl *TEI* I, 455.
236 Zum folgenden vgl *TEI* I, 456-457.

nommen werden — Henoch und Elia; damit sind die Grenzen biblischer Apotheose erreicht.

Die biblische Religion kennt weder die Verehrung von stummen Objekten noch von Tieren noch von Menschen; Ahnen— und Königskult gibt es nicht. Freilich ist der König heilig: Ihn zu verwünschen ist so sündhaft wie Gott zu fluchen (Ex 22,27; vgl 1.Kg 21,10.13). Der König wird in der Poesie "Sohn" Gottes (Ps 2,7 vgl 2.Sam 7,14) oder Erstgeborener Gottes (Ps 89,28) genannt; hierbei handelt es sich um dichterische Metaphern, die besagen, daß Gott die Könige beschützt und ihnen zur Seite steht. Dagegen wird nirgends erwähnt, daß es in Israel zu irgendeinem Zeitpunkt einen Königskult gibt.[237] Die Vergöttlichung von Königen wird in der Bibel als polytheistischer Glaube vorgestellt (Jes 14,13-14; Ez 28,2ff; 29,3.9; Dan 6,8ff; 11,36ff). — "Hätte es sie (sc. Vergöttlichung von Königen) in Israel gegeben, hätten die Propheten sicher nicht versäumt, sie an den Pranger zu stellen."[238]

So ist in der Bibel auch jene polytheistische, mystische Soteriologie unbekannt, wonach die Seele des Menschen in die Gottheit eingeht. Die Bibel kennt lediglich die Furcht und die Liebe Gottes sowie die Sehnsucht nach der Gnade und nach der Offenbarung Gottes. Vollständig unbekannt ist ihr dagegen die Vorstellung von der mystischen Union, gibt es doch nach biblischem Verständnis keinen Weg vom menschlichen zum göttlichen Sein. Nichtsdestoweniger findet sich in der Eschatologie des *postbiblischen Judentums* [239] der Weg vom menschlichen zum angelischen Sein (Dan 12,2-3; Mt 22,30 und die synoptischen Parallelen[240]); er ist ferner in der apokryphen sowie in der aggadischen Literatur anzutreffen. Damit sind die Grenzen der eschatologischen "Apotheose" des Judentums beschrieben; sie ist grundverschieden von der polytheistischen Apotheose (vgl Hinduismus und Buddhismus), welche stufenweise vollzogen wird: Nach jüdischen Vorstellungen macht ausschließlich die Gnade des herrschenden Gottes, die er seinen Gerechten und Gehorsamen schenkt, jene zu Engelwesen.

237 Daß Ps 45,7 nichts weiter als eine dichterische Wendung ist (vgl *TEI* I, 457), geht aus den biblisch konventionellen Königsbezeichnungen ברוך אלהים (vgl V.3) sowie אלהים משיח (vgl V.8) hervor (vgl *a.a.O.*, Anm 24) — gegen Gunkel, H., *Die Psalmen*, *HK* II.2 [4]1926, 189-190 und Gressmann, H., *Der Messias*, *FRLANT* 43(1929)43.

238 Diese hier wörtlich wiedergegebene Beobachtung aus *KRI* 77 war im Original nicht angestellt worden, vgl *TEI* I, 457.

239 "Postbiblisches Judentum" steht hier für das von Kaufmann verwendete יהדות מאוחרת. Wie aus dem folgenden Danielbeleg zu ersehen ist, umfaßt מאוחרת יהדות auch die biblische Apokalyptik (zu dieser Terminologie vgl die Vorbemerkung zu diesem Hauptteil).

240 Ergänzend zu diesen von Kaufmann angeführten neutestamentlichen Texten (vgl *TEI* I, 457) sei auf 1.Kor 15,39ff hingewiesen.

4. Magie und Wunder[241]

a. Das Verbot der Magie[242]

Die Bibel belegt die Magie[243] mit Verbot, Anathema u.ä.m. (vgl Ex 22,17; Dt 18,10; Mi 5,11; Mal 3,5; Na 3,4; 2.Kg 9,22). Die Magie gilt als polytheistischer Irrweg, welcher stets als potentielle Anfechtung für Israel empfunden wird (vgl Gen 41,8; Ex 7,11f; Jes 47,9f; Jer 27,9; Dan 2,2ff; 2.Chr 33,6; 2.Kg 9,22).

Im Polytheismus wird die schwarze, die unheilvolle Magie[244] geächtet und verfolgt.[245] Dagegen ist die verbreitete These nicht stichhaltig, daß die in der biblischen Literatur bezeugte, ablehnende Haltung gegenüber der Magie mit der entsprechenden negativen Einstellung polytheistischer Religionen vergleichbar sei. Denn das Verhältnis der Bibel zur Magie ist ein einmaliges Phänomen, das dem des Polytheismus in nichts ähnelt.

Nach polytheistischem Erleben ist der schädlichen Magie Einhalt zu gebieten. Magie ist gefährlich, wenn sie mißbraucht wird, um böse Geister, Dämonen u.ä. heraufzubeschwören. Anders sind biblische Voten zur Magie (Mi 5,11; Dt 18,12; 1.Sam 6,2; Gen 41,8; Ex 7,11f; Jes 19,3; 47,9f; Dan 2,2ff; Jer 27,9; Jes 3,2-3; Ps 58,5-6 vgl Jer 8,17; Ecc 10,11) motiviert: Obwohl zahlreiche biblische Belege eine negative Wertung der Magie implizieren, gibt es keinen biblischen Text, der vor der schädlichen Wirkung der Magie warnt.[246]

Ein weiterer Aspekt erweist das biblische Verbot der Magie als grundverschieden vom polytheistischen: Die Bibel untersagt zusammen mit den magischen Praktiken auch die polytheistische Mantik; diese ist indessen in keiner Weise schädlich. Im übrigen gibt es in keiner anderen Religion eine Parallele zum biblischen Verbot der Mantik.

Nach biblischer Auffassung ist die Magie zwar polytheistisch; jedoch sind die polytheistischen Götter nicht aktiv, wenn magische Handlungen

---

241 Zum folgenden vgl *TEI* I, 458-485 (*KRI* 78-87).

242 Zum folgenden vgl *TEI* I, 458-462.

243 Zu Kaufmanns Definition der Magie s.o., II.A.3 sowie *TEI* I, 458, Anm 1. — Das biblische Vokabular verfügt über eine reiche Terminologie, um Magie und was damit zusammenhängt zu beschreiben (Jer 27,9 u.ö.— Ex 7,22 u.ö.— Dan 1,20; 2,2ff — Jes 3,3 — Ps 58,6 — Ecc 10,11 — Dt 18,10; Jes 47,9.12 — Ez 13,18ff). Als magische Mantik werden Praktiken verstanden, welche die Gottheit zu einer Offenbarung zwingen oder die Gottheit ausschalten sollen (Dt 18,11 u.ö.). Da die Bibel die Mantik nicht als Befragung der Gottheit gelten läßt, versteht sie selbst die Mantik als Magie; für mantische Phänomene ist ebenso eine reiche Terminologie vorhanden (vgl Num 24,1 — Dt 18,10.14 — Jes 2,6; 57,3; Jer 27,9 — Gen 41,8; Dan 1,17-20; 2,2ff). Zur Verwandschaft von Mantik und Magie vgl Num 23,23; 22,7; Jos 13,22.

244 S.o., II.A.3., Anm 88 und deren Kontext.

245 Illustriert mit jeweils einem babylonischen, assyrischen, persischen und griechischen Beispiel.

246 Die apokryphe Literatur wie die des postbiblischen Judentums ist ein Kapitel für sich, welches in Hinblick auf die biblische Sicht der Magie jedoch unwesentlich ist.

vollzogen werden (Ex 8,14-15; diverse Aspekte der Bileamgeschichte, Num 22-24; vgl ferner Jes 47,9.12).

Obgleich die Bibel den "Götzen" der Polytheisten[247] ihre Wirklichkeit bestreitet, zieht sie nicht die Wirklichkeit der Magie in Zweifel (vgl Ex 7,11-12.22; 8,3; Num 22,6; Dt 23,5-6; Mi 6,5; 1.Sam 28). Somit ist die Ablehnung der Magie nicht rationalistisch begründet: Sie hängt weder mit der Erkenntnis zusammen, daß Magie Torheit und Unwissenheit ist, noch mit der polytheistischen Erfahrung der Wirklichkeit von Dämonen und von anderen bösen Mächten.

Das biblische Verbot der Magie hat einen völlig anderen Hintergrund als das polytheistische und ist aus religionsphänomenologischer Sicht einzigartig; es ist geeignet, Licht auf Eigenart und Ursprung der israelitischen Religion zu werfen, wie aus dem Folgenden ersichtlich werden soll.

b. Die biblische Auffassung von der Magie[248]

Nach biblischer Auffasssung ist die Magie eine Art "Weisheit", die dem Eingeweihten ermöglicht, geheime, übernatürliche Kräfte zu gebrauchen, um auf den Weltprozeß Einfluß zu nehmen, "wie Gott" zu sein, der durch seine verborgene Kraft die Welt erhält.

In der Bibel wird Magie zur Weisheit gerechnet (vgl Gen 41,8ff; Ex 7,11; Dan 1,20; 2,2ff; Jes 3,3; Ps 58,6; Jes 47,9-13). Bei dem Gegensatz von JHWH und dem Zauberer handelt es sich nicht um den (polytheistischen) Gegensatz zwischen göttlich-dämonischen Mächten, sondern vielmehr um denjenigen zwischen Gott und menschlicher Weisheit. Die Magie ist eine jener Formen polytheistischer "Weisheit", welche den Menschen an seine eigene Kraft zu glauben verführt, so daß er sich von Gott zu lösen versucht.

In der Bibel findet sich nicht einmal andeutungsweise der Gedanke, daß die Magie mythologischer Art sei. Dieser Tatbestand — nämlich Anerkennung der magischen Wirklichkeit bei gleichzeitiger Unkenntnis ihrer mythologischen Grundlage — ist bezeichnend: Derartige Unwissenheit kann nicht das Ergebnis einer monotheistisch motivierten, (d.h. die Wirklichkeit der Götter verneinenden), systematisch angelegten Überarbeitung des biblischen Erzählgutes sein; hätte eine solche Verneinung doch auch die Wirklichkeit der Magie bestreiten müssen, da diese ihrerseits von der Existenz der Götter abhängig ist.

In der biblischen Anerkennung der Wirklichkeit der Magie ist eine Erinnerung an das polytheistische Weltgefühl[249] aus vorisraelitischer Zeit

---

247 Wie bei Anm 204 (in II.B.2.b.) wird auch hier גוים mit *Polytheisten* wiedergegeben.

248 Zum folgenden vgl *TEI* I, 462-465.

249 "Weltgefühl" gibt wörtlich הרגשת-העולם (*TEI*, I, 464 u.ö.) wieder.

erhalten: an jenen Glauben an das metagöttliche Sein, welches Grundlage und Nährboden des Polytheismus ist. Jedoch ist nicht mehr als eine Erinnerung vorhanden: Indem die Verbindung von Magie und Mythologie verloren geht, kommt die Vorstellung zum Ausdruck, daß es außer JHWH kein göttliches Wesen gibt. Nach biblischer Auffassung wird die Magie nicht als götzendienerisch empfunden, weil sie aus einer gottfeindlichen, dämonischen Quelle stammt, sondern weil sie als Form menschlichen Aufruhrs gegen Gott empfunden wird. Diese Ablehnung der Magie beruht auf der Intuition, daß die polytheistische Magie eo ipso die Macht der Gottheit beschneidet.

So ist das negative Verhältnis zur Magie, das sowohl im Polytheismus als auch in der biblischen Religion anzutreffen ist, qualitativ grundverschieden: Der Polytheismus untersagt ausschließlich die schädliche, dämonische Magie. Die Bibel verbietet die Magie allgemein, weil sie als menschliche Sünde aufgefaßt wird — aus biblischer Sicht, als Frucht heidnischen[250] Stolzes, d.h. des Menschen Stolz, der sich gegen Gott auflehnt. Auch hier tritt die moralische Spannung an die Stelle der mythologischen Spannung, die einst unter göttlichen Mächten bestand. Eine derartige Auffassung ist nur vor dem Hintergrund eines unmythologischen Weltgefühles möglich.

c. Das magische Wunder und das biblische Wunder[251]

Der Polytheismus verbietet die unheilvolle Magie, gestattet dagegen die heilvolle. Letztere ist bekanntlich grundlegend für den Polytheismus.

In der biblischen Religion gibt es keine Unterscheidung, welche der polytheistischen vergleichbar wäre: Magie wird grundsätzlich abgelehnt. Versuche, in der biblischen Religion auch nur Reste authentischer, polytheistischer Magie zu entdecken, überzeugen nicht.

[250] Die Semantik des Wortfeldes, אלילות — אלילי, deckt im Deutschen sowohl *polytheistisch* als auch *heidnisch* ab. In Kaufmanns religionswissenschaftlicher Diskussion wird meistens vom Polytheismus als religionsphänomenologischem Phänomen gehandelt, so daß אלילות — אלילי mit *polytheistisch* etc wiederzugeben ist (vgl dazu Anm 204). Indessen scheint es sachgemäß, das deutsche Wortfeld *heidnisch* mit seinen pejorativen Konnotationen zu gebrauchen, wenn vom Polytheismus aus der negativen biblischen Perspektive die Rede ist.

[251] Zum folgenden vgl *TEI* I, 465-485.

α. *Die Eigenart der polytheistischen Magie*[252]

Die Ehe, welche Mythos und Magie eingehen, ist kennzeichnend für den Polytheismus. Die polytheistische Qualität der Magie hängt nicht allein damit zusammen, daß der Mensch metagöttliche Kräfte für seine Ziele nutzt; ungleich gewichtiger ist die Vorstellung vom Zaubergott, bringt sie doch die Abhängigkeit der Gottheit vom metagöttlichen Sein zum Ausdruck.

Das "magische" Material, welches in der Bibel erhalten ist, hat eine qualitative Wandlung hinter sich: Es hat seine polytheistische Eigenart verloren.

β. *Die "magische" Schicht in der Bibel*[253]

Die "magische" Schicht der Bibel enthält Spuren des auf der ganzen Erde verbreiteten Glaubens an die übernatürlichen Kräfte bestimmter Mittel (Materialien, Bewegungen, Worte etc); ferner ist sie geprägt durch den Stil der Magie, der bei den für Israel maßgeblichen Vorbildern beheimatet ist.

Grundsätzlich sind zwei magische Kategorien zu unterscheiden: die kultische und die technische Magie. Bei der kultischen Magie handelt es sich um ein System von Handlungen, welches die gleichen Ziele erreichen soll, die mit dem Kult verfolgt werden: Heil (Regen, Fruchtbarkeit, Gesundheit etc) herbeizuführen und Unheil (Krankheit sowie sonstige Gefährdungen für Existenz und Leben) abzuwenden. Die kultische Magie bringt sozusagen ihre Kräfte in die natürlichen Prozesse mit ein. Sie will den Ablauf natürlicher Prozesse wiederherstellen und vor zu erwartenden Störungen schützen. Sie wirkt der Natur vergleichbar: stetig, etappenweise, langsam. Sie ist auf der ganzen Welt verbreitet. — Anders die technische Magie: Sie greift in die natürlichen Prozesse ein und führt auf irgendeine geheimnisvolle Weise wunderbare Veränderungen auf den Plan.[254] Die technische Magie ist Zauberei. Diese Art von Magie kommt insbesondere in Indien sowie im antiken Ägypten, nicht aber in Babylonien, vor; dagegen ist in Babylonien eine besondere gesundheitsfördernde, kultische Magie anzutreffen. In der Bibel finden sich Spuren sowohl der kultischen als auch der technischen Magie.

Die Kultgebräuche der biblischen Religion sind unverkennbar "magischen" Gepräges. Der biblische Glaube an die Sphäre der Heiligkeit und der Unreinheit stammt ursprünglich von dem Glauben, daß Materien bestimmte magische, ewig währende Kräfte innewohnen. In diesen Kontext gehört der Glaube an die Unreinheit der Toten, gewisser Tiere, mancher

[252] Zum folgenden vgl *TEI* I, 466-468.
[253] Zum folgenden vgl *TEI* I, 468-471.
[254] Nach Art des deus ex machina; (dieser Vergleich wird expressis verbis nicht angestellt.)

Körperflüssigkeiten etc; ebenso der Glaube an die reinigende oder verunreinigende Kraft von Wasser, Feuer, Opferblut, Asche der Roten Kuh, Ysop (vgl Num 19) u.ä. "Magisch" motiviert ist ferner diejenige Gesetzmäßigkeit, welche unter verschiedenerlei Aspekten für die kultischen Handlungen ausschlaggebend ist: Beschaffenheit des Opfertieres, dessen Alter, Geschlecht, Farbe ("Rote Kuh"), Anzahl, die Art der Opferung etc. Entsprechend sind unter bestimmten Umständen Opfer (vgl Num 17,9-15; 2.Sam 24,25), Hinrichtung kultischer Übertreter (Num 25,4) und andere Hinrichtungen (vgl 2.Sam 21,1ff) heilstiftend; die Schellen am Gewand des Priesters retten ihm sein Leben (Ex 28,33-35) u.v.a.m.[255]

"Magisch" geprägt sind die biblischen Berichte von Gottesmännern, welche großenteils die Charakteristika ägyptischer Zaubereierzählungen tragen. Die plötzliche, wunderbare Verwandlung ist ein wichtiges Motiv solcher Geschichten; ebenso die magische Kraft bestimmter Gegenstände, Bewegungen, Zahlen, Laute, Worte etc (vgl Ex 4,2-4; 7,9-12; 4,9; 7,14ff; 8,12-13; 1.Kg 17,8-16; 2.Kg 4,1-6.42-44; Ex 9,8ff; 15,23ff; 2.Kg 2,19-22; 4,41; Num 5,11ff vgl Ex 32,30; 2.Kg 5,10ff; 6,6).

Der Stab des Gottesmannes wirkt Wunder (mehrfach in den Erzählungen von den Plagen Ägyptens; ferner in Ex 14,16; Num 20,11; Ri 6,21; 2.Kg 4,29); analoges gilt von seinem Mantel (vgl 2.Kg 2,8; 1.Kg 19,19-21), vom auferweckenden Körperkontakt mit ihm (1.Kg 17,21; 2.Kg 4,34) sowie von der lebendig machenden Berührung mit den Knochen seines Leichnames (2.Kg 13,21).

Es werden Erzählungen von "magischen" Handlungen überliefert, die durch Bewegungen vollzogen werden (vgl Ex 4,6-7; 8,1-2; 9,22; 10,12.22; 14,16.21.27; Armpositur: Ex 17,8-9; Körperhaltung: 1.Kg 18,42). Zahlen (die Zahl sieben in Jos 6,1-20; die Zahl drei in 2.Kg 13,14-20; die Zahl zehn in 1.Kg 11,30-31) und Laute (vgl Num 10,10) spielen eine entsprechende Rolle.

Außerdem gibt es den Glauben an die "magische" Relevanz des optischen Sehfeldes (vgl Num 21,6-9; Gen 30,37-41; Num 22,41; 23,13-14) sowie an die magisch-mantische Wirkung des gesprochenen Wortes (Jos 10,12-13); der Glaube an die Wirksamkeit des Segens, des Fluches und des Schwures ist eines der grundlegendsten Elemente der biblischen Religion.

Zu den Gottesmännern, die mit übernatürlichen Kräften wirken, zählt der Nasir; so bezeugt die Simsonerzählung die magische Kraft von Zahlen (vgl Ri 16,7.13.19) sowie von Materie (vgl Ri 16,11.17.22ff).

Zusammenfassend ist festzustellen: In sämtlichen Bereichen der biblischen Religion gibt es "magisches" Traditionsgut; es wird sowohl in der *Torahliteratur*[256] als auch in der prophetischen Literatur überliefert. Das Kultwesen des Priestertumes steht und fällt mit ihm. Aber selbst in die Prophetenerzählungen ist es verwoben; dieser Umstand ist bemerkenswert, weil die Prophetie sich unerbittlich für JHWH verkämpft, mit dem Ziel, jeglichen Polytheismus aus Israel zu entfernen.

Indessen kann die beschriebene "Magie" keinesfalls im polytheistischen Sinne als Magie definiert werden.

---

[255] Vgl dazu unten, II.B.6.

[256] "*Torahliteratur*" meint nicht die Pentateuchliteratur, sondern die Bücher sowohl der תורה als auch der נביאים ראשונים, m.a.W. Gen-2.Kg; dazu s.u., II.E.1.

γ. Die Eigenart des biblischen Wunders[257]

Der in der Bibel überlieferte Traditionsstrang ist zweifellos antikes Erbe aus der polytheistischen Epoche. Allerdings wird das antike, "magische" Material vollständig uminterpretiert, bevor es der neuen unpolytheistischen Idee zum Ausdruck verhilft. Die neue Verwendung dieses Materiales ist für die israelitische Religionsgeschichte in hohem Maße bedeutsam.

Von den Wandlungen, welche die babylonische Kultmagie durchmacht, bevor sie in Israel wirksam wird, wird im Kapitel über den israelitischen Kult gehandelt.[258] An dieser Stelle ist zunächst auf die "technische" Magie des Wunders einzugehen.

Für die biblische "Magie" ist bezeichnend, daß ihr jegliche "mythologische" Voraussetzung abgeht.

Obgleich der biblische Gottesmann sich "magischer" Mittel bedient, macht die biblische Gottheit selbst nie davon Gebrauch.[259] Dieser Unterschied ist von grundlegender Bedeutung.

Der biblische Gott wirkt Wunder durch *sein Wort*, d.h. durch *seinen Willen*. Sein Wille ist die letzte Instanz; die Bibel ist nicht bemüht, das Geheimnis ihrer Gottheit zu lüften. Deshalb weiß die Bibel nichts von metagöttlichen, magischen Kräften, derer sich die Gottheit bedient, von denen sie abhängig ist, mit denen sie zu kämpfen und vor denen sie sich zu hüten hat; der biblische Gott bedarf keiner magischen Praktiken. Aus alledem folgt die einzigartige, unpolytheistische Eigenart der biblischen Wunderberichte.

Da die Bibel nichts davon zu berichten weiß, daß die Gottheit magische Mittel verwendet, hat sie ein vollkommen anderes Verhältnis zur Bedeutsamkeit dieser Mittel als der Polytheismus: Magische Mittel gelten nicht als metagöttliche Ursache des Wunders; diese Auffassung ist nicht möglich, weil deren mythologische Voraussetzungen nicht gegeben sind. Wunder, welche der biblische Gott wirkt, sind nicht metagöttlichen, magischen o.ä. Ursprungs. Sie sind nicht das Resultat bestimmter Zaubertechniken, sondern der "Finger Gottes" (Ex 8,15).

Die Bibel übernimmt aus Ägypten das technische Wunder. Indessen wird ihm in Israel eine vollkommen andere Eigenart verliehen, insofern es seine mythologischen Voraussetzungen verliert; stattdessen wird es Symbol dafür, daß der Wille Gottes allmächtig ist. Das heißt, polytheistisch-mythologisches Vorstellungsgut wird in Israel derart uminterpretiert und —funktioniert, daß es kraft seiner neuen, unpolytheistischen Eigenart weiterhin tradiert und gepflegt werden kann.

---

[257] Zum folgenden vgl *TEI* I, 471-473.

[258] Dazu s.u., II.B.6.

[259] Vgl obige Ausführungen(II.A.3), in welcher Weise polytheistische Gottheiten von der Magie Gebrauch machen.

δ. Das Wunderzeichen[260]

Die biblische Erzählung, in der das technisch-magische Wunder ägyptischen Stiles zum ersten Mal vorkommt — der Bericht vom Brennenden Dornbusch — ist zugleich der Kontext (vgl Ex 3-4), in welchem der israelitische Apostelprophet[261] zum ersten Mal auf den Plan tritt. Das *"technische" Wunder* übernimmt hier eine einzigartige Funktion: Es ist *Zeichen* für die Mission des Propheten. Diese Verbindung des *Wunders* und des *Zeichens* ist eine *Neuschöpfung*, die im Polytheismus nicht ihresgleichen hat.

Im Polytheismus gibt es nirgends das Wunderzeichen: Die Wunder des Zauberers bezeugen dessen magische Fähigkeiten, Kräfte u.ä.m.; dagegen ist das Wunderzeichen des Apostelpropheten, welches darauf beruht, daß der Apostelprophet den göttlichen Willen anerkennt und ihm gehorsam ist, eine einzigartige, ausschließlich in der israelitischen Religion anzutreffende Vorstellung.

In der israelitischen Prophetie wird das Wunderzeichen aufgegriffen und zu einem Hauptmotiv (vgl Ex 3-4; die Plagen Ägyptens, Ex 7ff). Wunder sind Mittel, um die Kraft Gottes und die Mission seiner Propheten zu erweisen (vgl Ex 14,31; 16,7-8.19-20.24; Num 12,10; 16,28-33; 17,16ff; Ex 17,2-7; Num 20,2-12). Sie sind Zeugnis für die Legitimität des prophetischen Anspruches, von Gott mit einer Mission betraut zu sein (vgl Dt 13,2; Jos 4,14; Ri 6,17-40; 1.Sam 12,16-19; 1.Kg 13,1-6; 18,36; 2.Kg 2,9-14; Jes 7,10-16; 38,5-8; 2.Kg 20,8-11).

Indem das "technische" Wunderzeichen in Israel mit dem Apostelpropheten eine Verbindung eingeht, übernimmt es eine vollkommen neue Funktion: Im Polytheismus erweist das technische Wunder des Zauberers magische Befähigung, Weisheit u.ä.m.; dagegen wird es in Israel zu einem Vehikel, um den Willen Gottes zu offenbaren, da es die Sendung seiner Propheten bestätigt.

ε. Die Wundermittel und das Wunder[262]

Die Untersuchung der biblischen Wundererzählungen zeigt, daß die Elemente eines magisch anmutenden Überlieferungsstranges nicht unter die Oberfläche dringen; vielmehr schimmert die Vorstellung durch, daß weder die Weisheit noch die Kunst der Zauberer Quelle des Wunders ist, sondern ausschließlich der Wille der Gottheit; das Wunder dient lediglich als Zeichen göttlicher Legitimation.

Der Stab ist ein ausgesprochen magisches Motiv; jedoch wirkt der Stab (und die ausgestreckte Hand) des Gottesmannes nur auf JHWHs Geheiß (vgl Ex 4,3-4; 7,9-10.19; 8,1-2.12-13; 9,22-23; 10,12-13.21-22; 14,21.26; Num 20,7-12); analog sind diverse andere Zaubermittel allein kraft JHWHs Geheiß

---

[260] Zum folgenden vgl *TEI* I, 473-475.

[261] Zum Phänomen der apostolischen Prophetie s.u., II.C.4.b.

[262] Zum folgenden vgl *TEI* I, 475-477.

wirksam (vgl Ex 15,25; Num 21,8). Nirgends handelt es sich um bewährte oder erprobte Mittel (Namen, Amulette u.ä.), sondern jeweils um vereinzelte und einmalige Mittel, welche die Frucht der einzigartigen Offenbarung des Willens der Gottheit sind. Charakteristisch für die biblische Wundererzählung ist, daß JHWH entweder selbst das Wunder wirkt oder auf die Stimme des heiligen Gottesmannes hört und das Wunder um seinetwillen bzw um des Volkes willen vollbringt (vgl Jos 10,14; 2.Kg 2,14; 1.Kg 17,20-22; 2.Kg 4,33). Entsprechend wirkt Elisa durch Gebet, durch Gehorsam und durch JHWHs Wort Wunder (2.Kg 6,17-20; 4,43-44; 2,21), so als bekenne er, nicht Magier, sondern Prophet JHWHs zu sein, der den göttlichen Willen erfüllt. Analoges wird durch den Bericht von der Heilung Naamans bezeugt (2.Kg 5; in Bezug auf Heilungen vgl ferner Num 12,13; Ex 15,26). Auch in dem Bericht von der Heilung Hiskias (2.Kg 20,1-11; Jes 38,1ff) besteht das Wunder in der Offenbarung des göttlichen Willens.

Selbst der Simsonsage, der "magischsten" aller biblischen Erzählungen, ist Magie im polytheistischen Sinne unbekannt: Zwar steckt die übernatürliche Kraft in den Haaren des Nasirs; aber selbst diese sind lediglich materielle Mittel der Willensoffenbarung Gottes: Obgleich die Haare des Nasirs auf Grund des göttlichen Gebotes nicht geschnitten werden dürfen, besteht zwischen den Locken und den Heldentaten kein unabhängiger, magischer Kausalzusammenhang; die eigentliche Quelle von Simsons Kraft ist JHWHs Segen und Geist (Ri 13,24.25; 14,6.19; 15,14); nicht die nachgewachsenen Haare (vgl Ri 16,20.22), sondern sein Gebet zu JHWH (Ri 16,28) befähigt Simson zu seinem letzten sagenhaften Kraftstück.

Aus alledem können Rückschlüsse auf die Eigenart der "magischen Schicht" in der Bibel gezogen werden: In dieser Schicht sind große Schätze antiker Kulturen überliefert, deren vormals lebensnotwendige Wurzel von der neuen religiösen Idee bereits entfernt worden ist. Letztere nimmt den magischen Elementen ihre selbständige, metagöttliche Dynamik und verwandelt sie radikal zu Objekten göttlichen Geheißes; sie werden zu Mitteln, mit welchen der Wille und die Gnade Gottes offenbart werden. In dieser Schicht befinden sich auch vertrocknete Äste, auf welche die monotheistische Idee ihre großen kraftvollen Neuerungen eingepfropft hat.

ζ.. Beschwörungswort und Wort Gottes[263]

Der Glaube an die Wirksamkeit der Kraft, die dem Wort Gottes innewohnt, ist tief in der Seele des Menschen verwurzelt. Im Polytheismus sind Segen und Fluch jeweils bestimmte Formen des Beschwörungswortes: Sie sind von sich aus wirksam; sie sind metagöttlich, insofern die Götter selbst sich ihrer bedienen und weil Fluch— und Segenswort auch auf Götter wirken.

263 Zum folgenden vgl *TEI* I, 477-479.

Von allen "magischen" Mitteln ist das Wort das einzige, das die biblische Gottheit gebraucht. Jedoch ist das schöpferische Wort des biblischen Gottes kein magisches Beschwörungswort, sondern ausschließlich Ausdruck und Verwirklichung des göttlichen Willens. Wirkt das Beschwörungswort nicht auf die biblische Gottheit, so bedeutet das, daß das Wort nicht als metagöttliche Macht erlebt wird.

In vollkommen anderem Zusammenhang stehen Segen und Fluch, derer sich die Gottheit bedient (sowie die anderen "magischen" Mittel, von denen sie Gebrauch macht.) Nach biblischer Anschauung segnen zwar Vater, König, Priester u.a.; jedoch tun sie dies nie aus eigenen Stücken, sondern immer nur gemäß dem Willen Gottes: Bileam der Zauberer (Num 22,7.41; 23,1-3.13-15.29-30; 24,1) ist zugleich der Prophet, der Gottesmann israelitischer Art; als solcher kann er ausschließlich Gottes Wort artikulieren (Num 22,8.18.35.38; 23.5.12.16.26; 24,13), so daß er ohne Gottes Auftrag nicht verfluchen kann (Num 23,8). Auch hier ist der Glaube an ungöttliche, magische Kräfte evident: Für den biblischen Erzähler besteht kein Zweifel, daß Bileams Fluchwort, so es ausgesprochen wird, Israel schaden wird.

In der Bibel gibt es die Tendenz, das Segenswort des Gottesmannes — das der Beschwörungsformel des polytheistischen Magiers entspricht — in den Prophetenspruch umzumünzen und den gebräuchlichen kultischen Segen — der in der magischen Beschwörungsformel des polytheistischen Kultpriesters seine Analogie hat — zu Gottes Gebot zu machen: Bileams Segen ist tatsächlich eine prophetische Vision; Entsprechendes gilt von Jakobs Segen (vgl Gen 49,1); Josuas Fluchwort (Jos 6,26) wird nach 1.Kg 16,34 als Prophezeiung aufgefaßt. Der israelitische Priester ist von Gott beauftragt, Israel den Segen auszuspechen (vgl Dt 10,8; 21,5). Nun ist der Priestersegen (Num 6,22-27) eine feststehende Segensformel, und als solche rückt er gefährlich in die Nähe des Beschwörungsspruches. Jedoch ist nach V.27 eindeutig, daß die Priester lediglich Gottes Auftrag erfüllen, während ausschließlich die Gottheit den Segen wirksam stiftet. Keineswegs hat die Gottheit dem israelitischen Priester einen metagöttlichen Segen offenbart — etwa eine magisch befrachtete Wortkombination, die von sich aus wirksam wäre oder die Gottheit zu segnen zwänge. Vielmehr wird der Priestersegen im Gehorsam gegen Gott ausgesprochen; in dieser Eigenschaft veranlaßt er Gott, seinen Segen zu stiften.

Gott gebietet, Israel zu segnen und zu verfluchen, und er läßt es schwören, seine Torah einzuhalten (Dt 27,11ff; Jos 8,33-35). Indem die Gebote geachtet werden, erhalten Segen und Fluch also ihre Wirksamkeit. Ebenso wird selbst das in Num 5,11-31 festgesetzte Ordal als gottgebotener Ritus aufgefaßt. Daß Segen und Fluch in dieser Weise vom Gebot Gottes abhängen, bezeugt ihre religiöse, unmagische Eigenart. Der biblische Gott offenbart nicht Weisheit, sondern er erläßt Gebote.[264]

---

264 Bezüglich israelitischer Anschauungen von Segen und Fluch, welche sich von polytheistischen unterscheiden, wird *TEI* I, 479, Anm 15 verwiesen auf: Hempel, J., "Die israelitischen Anschauungen von Segen und Fluch im Lichte altorientalischer Parallelen", *ZDMG* 79(1925)20-110 — "insbesondere S.76ff".

η. Der Gottesmann[265]

Obgleich die epistemologische Unterscheidung der Magie vom göttlichen Wunder in der Bibel nirgends abstrakt formuliert wird, sind biblische Erzählung und Gesetzgebung von ihr bestimmt; ferner ist diese Unterscheidung in den Charakteristika der vom israelitischen Gottesmann vollbrachten Taten volkstümlich und unüberbietbar plastisch manifestiert.

Das Wirken des biblischen Gottesmannes wird durch volkstümliche Überlieferung berichtet; es hat seine polytheistische Entsprechung im Wirken des Priestermagiers (Heilungen, Wunder, Segen, Verfluchung etc). Davon unterscheidet sich der israelitische Gottesmann, steht doch sein Wirken in keinerlei Bezug zu irgendeiner tradierten, routinierten oder erlernbaren "Weisheit" (Befähigung) oder Kenntnis von Geheimnissen, wie dies in der polytheistischen Mantik und Prophetie der Fall ist: Während Magier, Priester und Weise im Polytheismus ein und dieselbe Funktion bekleiden, wird in der Bibel zwischen Gottesmännern und Weisen einerseits sowie zwischen Gottesmännern und Priestern andererseits unterschieden; חכמה (Weisheit, Befähigung u.a.m.) ist keine Eigenschaft, die speziell dem israelitischen Gottesmann oder dem Propheten qua officio verliehen ist. Befähigt sind der Mantiker, der Magier, der König, der Richter, der Ratgeber der Befehlshaber, der Künstler, der Redner, der Traumdeuter und der Lebenserfahrene. Ebenso wird in der Bibel eine scharfe Grenze zwischen Gottesmann und Priester gezogen: Der Gottesmann verfügt über eine gottgegebene[266] individuelle Funktion — der Priester über eine genealogisch-erbliche[267] (vgl Num 20,26). Die Tätigkeit des Priesters

---

[265] Zum folgenden vgl *TEI* I, 479-483.

[266] Vgl Num 27,18-20; Dt 34,9.

[267] Kaufmann formuliert 1937 wortwörtlich: "...des Priesters Eigenschaft ist *rassisch (sippenmäßig)"* = "גזעית (שבטית)", *TEI* I, 480, (meine Hervorhebung). Auch in *TEI* II, 17,42 (=Buch 3, Kap 1,2 Erstauflage 1942) wird der Begriff *rassisch* (גזעי) im Sinne von genealogisch oder ethnisch gebraucht; das gleiche gilt für den Abschnitt גזע ודת (=Rasse und Religion), *TEI* II, 457-461 (=Buch 5, 1945), in dem גזע im Sinne von Genealogie, Abstammung verwendet wird — wie übrigens im englischen Sprachgebrauch, wo selbst im ausgehenden 20. Jahrhundert die neutrale Verwendung *human race* als Bezeichnung für *Menschheit* möglich ist. — Kaufmanns Gebrauch dieser Terminologie dürfte auch durch den zeitgeschichtlichen Kontext vorgegeben sein: vgl *TEI* II, 17, seine (ablehnende) Bezugnahme auf die in der Fachdiskussion vertretene Ansicht, daß die Bilha— und Silpastämme im Vergleich zu den Lea— und Rahelstämmen nicht *rassenrein* (טהורי הגזע) seien; die Anführungsstriche, in die גזעי (in *TEI* II, 42) gesetzt ist, gelten nicht etwa einer als dubios empfundenen Semantik, mit der dieser Terminus im Deutschen nach 1945 befrachtet ist. — Diesbezüglich wird man sich vergegenwärtigen müssen: Auch im deutschen Sprachgebrauch war vor 1945 die synonyme Verwendung von Rasse und Abstammung (oder Genealogie) verbreitet und wurde vor dem Erstarken des Nazismus offenbar nicht als problematisch empfunden, vgl etwa Hölschers Aussage aus dem Jahre 1922: "... die jüdische Gemeinschaft (sc die nachexilische Gemeinde),... der Rasse und Abstammung nach...", (*Geschichte der israelitischen Religion*, Gießen 1922, 144, Anm 5). Während *im historischen Rückblick* kein Zweifel bestehen kann, so war im zeitgenössischen Kontext von Hölschers Formulierung deren Tragweite noch nicht so unzweideutig qualifiziert, wie sie es vor dem Hintergrund der Shoa

ist durch das Zeremoniell traditioneller Riten und Formen reglementiert, die des Propheten ist frei von festgelegten Formen. Das Handeln des Gottesmannes hängt in jedem Augenblick von der gnadenvollen Zuteilung des Geistes und der Offenbarung des göttlichen Willens ab. Die Trennung beider Funktionen wird an ihrem Verhältnis zur Torah am deutlichsten: Die Torah wurde einst vom Propheten empfangen und wird vorübergehend von ihm verwaltet, bis er sie der Obhut des Priesters übergibt, der für alle Zukunft für ihre Bewahrung und Tradierung verantwortlich ist (vgl Jer 2,8a).[268] Aufgabe des Priesters ist zu bewahren und zu tradieren, für den Propheten ist Eingebung und spontanes Handeln charakteristisch.

So gibt es keinerlei magisch-esoterische Überlieferung oder Literatur in Israel bezüglich des Wunderwirkens; die Zeichen des israelitischen Gottesmannes sind ad hoc-Wunder. Im Bericht vom Brennenden Dornbusch werden Mose weder Beschwörungen noch magische Überlieferung offenbart: Mose erfragt Gottes Namen, um sich vor seinem Volk zu legitimieren (Ex 3,13ff) — nicht aus magischem Interesse.[269] In diesem Prototyp der israelitischen Wunderlegende sowie in den anderen biblischen Wunderberichten sind die Mittel der Gottesmänner unkonventionell, fast banal: Holz, Mehl, Salz, Jordanwasser, Feigenkuchen etc. Jeder gebraucht jedes Mal spontan ein anderes Mittel. Der von Mose verwendete Stab — ein klassisches Zaubermittel — ist gleichfalls ein ad hoc-Instrument, das Mose als Hirte gerade zur Hand hat. Es macht in Israel keine Tradition, insofern der Stab nach Mose nicht mehr vorkommt: Mose vererbt nicht seinen Stab, sondern seinen Geist an Josua. Elia gebraucht seinen Stab ein einziges Mal, wobei er sich jedoch nicht als erfolgreiches Zaubermittel erweist (2.Kg 4,29-31). Elia vererbt seinen Mantel an Elisa: Indem gleich darauf Elias Mantel zum ersten und letzten Mal von Elisa als Zaubermittel verwendet wird (2.Kg 2,13-14), kommt letztlich nur zum Ausdruck, daß Elias Geist auf Elisa übergeht (vgl 1.Kg 19,19-21). Die einzige prophetische Tradition ist der "Geist"; jedoch wird keinerlei magische Kunst, Literatur oder Instrumentarium weitergegeben.

---

inzwischen ist: nämlich, daß diese *in deutscher Sprache verfaßte* Aussage günstigenfalls tautologisch, andernfalls rassistisch ist.

[268] Dieser Beleg aus *KRI* 85 findet sich nicht in *TEI* I, 481.

[269] Diesbezüglich widerspricht Kaufmann (*TEI*, I, 481-482, Anm 17) Weber, *a.a.O.*, 235f sowie Buber. M., *Königtum Gottes, Das Kommende. Untersuchungen zur Entstehungsgeschichte des messianischen Glaubens*, 2. verm. Aufl., Berlin 1936, 83-85,145: Bubers Interpretation von Ex 3,13ff als "die Entmagisierung des Glaubens" (85) oder als "Unerfaßlichkeit (sc: der Gottheit) für alle Magie" (145) wird dem Text nicht gerecht: 1. Gegenstand von V.14 ist eine nebulöse Vokabel; sie vermag nicht das Verbot der Beschwörung unter Verwendung des JHWH-Namen — ein Verbot, das im Pentateuch übrigens nirgends vorkommt (vgl dazu unten II.B.4.c.θ) — zu vermitteln. — 2. Mose will JHWHs Namen dem Volk mitteilen; dagegen wäre der Gottesname als magisches Mittel ausschließlich für Priester und Magier relevant. — 3. Die neue religiöse Idee, welche die Befreiung von der Magie einschließt, wird in der biblischen Religion nicht als abstrakte Idee entwickelt; vielmehr ist sie intuitiven Charakters, insofern in der biblischen Literatur Symbole für die neue Idee entwickelt werden: beispielsweise Ex 20,24 (lies תזכיר statt אזכיר), wonach nicht die Nennung des JHWH-Namens per se Segen bewirkt, sondern JHWHs freie Entscheidung, den Beter zu segnen.

In Israel gibt es die medizinische Magie babylonischer Art; sie ist ein Erbe aus Israels polytheistischer Zeit, vor Aufkommen der JHWH-Religion, welches grundlegend uminterpretiert wird: Während in Babylonien und Ägypten dem Priester übernatürliche Heilungen obliegen, werden sie in Israel ausschließlich durch den Gottesmann vollzogen; übernatürliche Heilungen haben keinerlei Bezug zum kultischen Ritus.[270] So wird auch der medizinischen Magie ihr magischer Charakter genommen.

θ. "Keine Magie in Israel"[271]

Aus obigen Ausführungen geht hervor, daß die Magie im Leben des israelitischen Volkes nicht das Gewicht hat, das ihm überall sonst auf der Erde zukommt.

Nach den zu Beginn dieses Kapitels angeführten Belegen ist "Magie" auf polytheistischen Fremdeinfluß zurückzuführen. Zu fragen ist, ob dieses Zeugnis zutrifft oder ob es in Israel Magie gibt, welche auf dem Boden der volkstümlichen JHWH-Religion gedeiht und in sie aufgenommen wird: Gibt es Magier, die den Namen JHWHs gebrauchen, indem sie magische Mittel anwenden?

Nirgends wird irgendeine Auseinandersetzung zwischen israelitischen Propheten und israelitischen Magiern bezeugt, sondern lediglich zwischen authentischen JHWH-Propheten und falschen Propheten (Dt 18,20-22; vgl 13,2-4). Falsche Propheten werden nicht der Magie bezichtigt: Gelegentlich werden sie mit "Magiern" verglichen, was aber nicht mehr heißt, als daß ihr Spruch eitel, d.h. "Magie", ist und daß sie nicht von JHWH geschickt sind. Außerhalb Israels werden Magier zu den Weisen gezählt; dagegen sind in der Umgebung israelitischer und judäischer Könige Propheten bezeugt, nie aber Magier (Jer 17,9 vgl V.14-18) — außer in Zeiten starken polytheistischen Fremdeinflußes: Isebel (2.Kg 9,22) und Manasse (vgl 2.Chr 33,6). Israels Auseinandersetzungen mit Magiern finden stets im Kontext der Abgrenzung zum Polytheismus statt: Mose besiegt die Zauberer Ägyptens, Daniel die Magier Babels, Bileam, der Prophet, den polytheistischen Magier Bileam.[272]

Kein Gesetz des Pentateuchs verbietet, JHWHs Namen für magische Praktiken zu verwenden. Gleichfalls prangern die Propheten niemals jemanden an, den Namen Gottes für Magie mißbraucht zu haben. Wie bereits dargelegt worden ist, weiß die Bibel nichts davon zu sagen, daß die polytheistische Magie mit irgendwelchen Göttern und Geistern zu tun hätte.

---

[270] S.u., II.B.6.

[271] Zum folgenden vgl *TEI* I, 483-485. — Dieser Abschnitt ist mit dem aus Num 23,23aβ wörtlich zitierten "לא קסם בישראל" überschrieben; (die Übersetzungstradition legt einen anderen Sinn in diese Wendung.)

[272] Vgl ferner II.B.5.a.

Daß der Magie in Israel keine besondere Bedeutung beigemessen wird, ist auch daraus ersichtlich, daß es keinerlei apotropäische Riten gegen schwarze (schädliche) Magie gibt: P ist davon vollkommen frei.[273] Gäbe es derlei in der Volksreligion, ist unerklärbar, weshalb die biblischen Texte sich darüber ausschweigen sollten (vgl Jer 10,2). Dieser Befund ist nur damit zu erklären, daß die JHWH-Religion keinen Raum läßt für die polytheistische Furcht vor dämonisch-magischen Mächten, die *Gott* und Mensch angreifen. Nachdem die mythologische Wurzel der Magie einmal entfernt worden ist, degeneriert jene Furcht und führt hinfort nur noch ein Schattendasein. Obgleich in der Bibel anerkannt wird, daß Magie schädliche Wirkungen zeitigen kann, sind letztere für die JHWH-Religion kein Gegenstand der Auseinandersetzung. Die Bileamerzählung bezeugt diese merkwürdige Einstellung: Der Erzmagier Bileam würde Israel Schaden zufügen, wenn Gott nicht eingriffe und Bileams Fluch in Segen verwandelte. Aber selbst in diesem Einzelfall wird keine Gegenmagie angewendet; weder Moses noch Aaron kämpfen gegen Bileam, vertraut doch Israel auf seinen Gott (vgl Num 23,23). So ist die Gefahr des Großmagiers ein Thema, welches zwar die erzählerische Phantasie anregt, nicht aber Gegenstand religiösen Rituals sein kann.

Zusammenfassend ist festzuhalten: Der Bibel ist der mythologische Charakter der Magie unbekannt; von der Existenz eines israelitischen Magierstandes wird nichts überliefert; es gibt weder ein Verbot derjenigen Magie, die im Namen JHWHs praktiziert wird, noch apotropäische Riten gegen schwarze Magie. All das bedeutet, daß die polytheistische Magie in Israel nicht wie bei anderen antiken Völkern existiert. Die in Israel praktizierte "Magie" ist von auswärts angeregt; als Aberglaube führt sie in marginalen Gruppen Unwissender ein Schattendasein, ohne für die Religion Israels jemals maßgeblich zu sein. Die Meinung, daß jene gewaltige Furcht des antiken Menschen vor magischen Mächten in Israel vorherrschend und für seine Religion bestimmend ist, beruht auf einem nicht nachvollziehbaren, schablonenhaften Analogieschluß.

Insgesamt ist religionsphänomenologisch festzustellen: Die Auffassung von der Magie als menschlicher "Weisheit" ohne jegliche mythologische Grundlage, die Umwandlung des ägyptischen technischen Wunders in das israelitische Wunderzeichen, die Abgrenzung der Prophetie vom Priestertum, das Entfernen der übernatürlichen Heilung aus dem Kompetenzbereich des Priesters, das Fehlen eines kraft Tradition etablierten Wunderinstrumentariums sowie eines israelitischen Magierstandes, der Glaube an die Existenz polytheistischer Magie sowie das Fehlen von Schutzritualen gegen die Magie — alle diese Phänomene sind nicht denkbar als Produkt einer systematisch angelegten, monotheistischen "Überarbeitung" antiker polytheistischer Traditionen. Alle diese Phänomene entwickeln sich im *Leben eines Volkes*, dessen Kultur jene radikale

---

273 Daß der Komplex, rein-unrein, in diesem Kontext irrelevant ist, wird in II.B.6 gezeigt werden.

Wandlung erlebt hat, hin zum unmythologischen *Weltbild*.[274] Aus dem magischen Erbe, das Israel vom früheren Polytheismus übernimmt, wird im Schmelztiegel des israelitischen Geistes eine Welt voller neuer Symbole für die neue Idee geschaffen.

---

[274] *TEI* I, 422, 485 u.ö.: השקפת העולם (=Weltbild).

5. Mantik und Orakelwesen[275]

a. "Keine Mantik in Jakob"[276]

Im Leben des antiken Israel sowie im Leben anderer antiker Völker kommt der Mantik große Bedeutung zu. Israel fühlt sich seinem Gott nahe und so muß in guten wie in schweren Lebenslagen, in kleinen wie in großen Dingen, in privaten wie in öffentlichen Angelegenheiten JHWH befragt werden: bei politischen Entscheidungen (vgl Num 27,21; Ri 6,36-40; 18,5; 20,18ff; 1.Sam 10; Hos 8,4 u.ö.), in Krisen auf individueller Ebene (Gen 25,22; 1.Sam 9,3ff; 1.Kg 14,1ff), bei Gerichts— (Num 5,17ff) und Todesurteilen (Jos 7; 1.Sam 14,37-44). Das Ausbleiben von Gottes Antwort gilt als schlechtes Omen (1.Sam 14,36-40; 28,6ff); in diesem Sinne verheißen die Propheten Unheil (Am 8,11-12; Hos 3,4; Mi 3,6-7; Ez 7,26 u.ö.; vgl Jes 29,10; Lam 2,9).

Indessen gilt in der Bibel nicht jede mantische Handlung als statthaft, als Befragung Gottes. Dies ist einer der Punkte, in welchem sich die biblische Religion von allen anderen Religionen unterscheidet: Die biblische Religion verbietet die meisten mantischen Praktiken, die unter den polytheistischen Völkern verbreitet sind. Präziser gesagt, sie untersagt nicht nur, durch solche Mittel polytheistische Gottheiten zu befragen, sondern sie verbietet derlei mantische Bräuche bedingungslos.

Als zulässige mantische Mittel gelten Praktiken, die als "Befragung JHWHs" (דרש ביהוה) oder als "Gottesbefragung" (דרש באלהים) qualifiziert sind: Urim und Tummim (Dt 33,8 u.ö.), der Ephod (1.Sam 2,28 u.ö.), das Los[277] (Lev 16,8-10 u.ö.), der Traum[277] (Num 12,6 u.ö.) und die Prophetie[277]. Außerdem werden viele Gottesbefragungen mittels ad hoc-Zeichen vorgenommen (Gen 24,12ff; 1.Sam 14,9ff; Ri 6,36-40 vgl 7,4-7; 2.Sam 5,23-24).

Die verbotenen mantischen Praktiken werden als Mantik (נחש) oder als Zauberwerk (קסם) bezeichnet (vgl Num 23,23; 1.Sam 15,23): Biblische Texte verbieten Wahrsagerei, Zeichendeuterei, Geheimkünste, Zauberei, Toten— und Geisterbefragung (Dt 18,10-11; Lev 19,26.31; 20,6.27; 1.Sam 28,3.9; 2.Kg 23,24; Jes 8,19; Ez 13,17-23) und nehmen häufig Bezug auf polytheistische, mantische Praktiken: Bechermantik (Gen 44,5.15), Teraphimbefragung (Gen 31,19.34f; 1.Sam 15,23 u.ö.), Leberschau (oder Schau der Innereien geopferter Tiere: vgl Ez 21,26), Astrologie (Jer 10,2; Jes 47,13), Befragung polytheistischer Gottheiten (2.Kg 1,2ff; Jes 19,3; Hab 2,18f) u.a.m. Die Mantik wird zusammen mit der Magie verboten und wie letztere gilt sie als heidnisch[278] (Dt 18,10-14; 2.Kg 17,15-17; Jes 2,6; Jer 27,9; u.ö.).

Dieser Befund wirft die Frage auf, wie es zur biblischen Unterscheidung zwischen der statthaften Gottesbefragung und der

---

275 Zum folgenden vgl *TEI* I, 485-507 (*KRI* 87-93).

276 Zum folgenden vgl *TEI* I, 485-494. — Dieser Abschnitt ist mit Num 23,23aα, "לא נחש ביעקב" überschrieben, in Gegenüberstellung zum Titel von II.B.4.c.θ., wo Num 23,23aβ zitiert wird, vgl dazu Anm 271.

277 Diese Praktiken sind sowohl in Israel als auch im Polytheismus üblich.

278 Zu dieser Terminologie s.o., II.B.4, Anm 250.

sündhaften, nicht selten todeswürdigen, Mantik kommt: Das Verbot der Totenbeschwörung sowie der Befragung von Teraphim und von polytheistischen Gottheiten ist nachvollziehbar, sofern es mit dem Verbot des Toten— sowie des Bilderkultes zusammenhängt. Indessen liegt nicht auf der Hand, weshalb Leberschau, Bechermantik, Astrologie u.ä.m. untersagt ist; ebensowenig, weshalb Urim und Tummim, Ephod und Los andererseits gestattet sind, gründen sie doch letzten Endes in der religiösen Mantik.

Die verbreitete Sicht, daß die verbotenen mantischen Praktiken einst Mittel der JHWH-Befragung waren, die dann auf Grund prophetischen Einflusses in Verruf kamen, überzeugt nicht; außerisraelitische Parallelen erklären das Phänomen der israelitischen Mantik nicht:[279] Niemals verwerfen die Propheten die Urim und Tummim als legitime Mittel der Gottesbefragung, indem sie Urim und Tummim mit sündhaften mantischen Praktiken in Verbindung brächten. Ferner findet sich unter den zahlreichen prophetischen Angriffen auf die Priester weder eine einzige Ablehnung der Urim und Tummim — deren Gebrauch den Priestern obliegt — noch der Vorwurf, die Priester praktizierten Magie. Im Gegenteil, die Propheten beschuldigen Seher und Propheten magischer Praktiken (Mi 3,5-7; Jer 14,14 u.ö.); das paßt in das oben gezeichnete Bild, wonach Priester keine Wunder wirken und weder die Funktion des israelitischen Gottesmannes noch des polytheistischen Magierpriesters innehaben.[280] Nichts weist darauf hin, daß diese Unterscheidung der statthaften priesterlichen wie auch prophetischen Gottesbefragung von der sündhaften Mantik nicht in allen Epochen der biblischen Religion getroffen wird.

Wichtig ist, daß in der Bibel die Mantik nicht etwa verboten wird, weil ihre Wirklichkeit oder Wirksamkeit in Zweifel gezogen würde[281] (vgl 1.Sam 28.8ff; Jes 29,4; Gen 30,27; u.ö.). Dieser Befund ist nicht damit zu erklären, daß die abgelehnten mantischen Praktiken zu Anfang legitime Mittel der JHWH-Befragung sind, bevor sie Gegenstand göttlichen Unwillens werden: Wäre dem so, müßte in der JHWH-Religion verfochten werden, daß JHWH mittels der Mantik (נחש) nicht befragt werden kann; damit wäre die Gegenstandslosigkeit des נחש impliziert. Dagegen wird nirgends angeprangert, daß JHWH durch נחש befragt wird; ebensowenig wird beteuert, daß JHWH sich durch נחש nicht befragen lasse. Es bleibt die Frage, wie es zu dieser paradoxen Situation kommen kann: Wie kann Mantik (נחש) einerseits als Greuel in Verruf stehen, zugleich aber als legitimes Offenbarungsmittel des Willens JHWHs anerkannt sein? Wie ist es möglich, daß die abgelehnte Mantik keinesfalls als gegenstandslos empfunden wird, aber durchaus als heidnischer Greuel verrufen ist?

---

[279] Kaufmanns detailliert dargelegte Ablehnung dieser Position (*TEI* I, 487-490), wie sie von Stade, Hölscher, Meyer, Ed., Kittel, Bertholet, Lods, Sellin, Galling vertreten wird, muß hier übergangen werden. (Auf Grund von Funden in Ras Shamra hielt Kaufmann seinerzeit diese Beiträge ohnehin für veraltet.) Ebenso braucht auf seine Ablehnung anderer Positionen von Volz, Gunkel und Sellin (*ebd*) nicht eingegangen zu werden.

[280] S.o., II.B.4.c.η.

[281] Ebensowenig wie bei untersagten magischen Praktiken.

Diese grundlegende Unterscheidung innerhalb der technischen Mantik ist von großer Bedeutung: Die einzige plausible Erklärung ist, daß die israelitische Religion von Anfang an lediglich die Urim einführt und alle anderen mantischen Praktiken als heidnisch ablehnt; das heißt, die Unterscheidung der statthaften von der verbotenen, heidnischen Mantik ist, aus biblisch-israelitischer Perspektive, uralt.[282]

b. Die biblische Auffasssung der Mantik[283]

Die heidnische[284] Mantik ist nach biblischem Verständnis nicht nur keine gültige Form der JHWH-Befragung. Zugleich gilt sie grundsätzlich nicht als Gottesbefragung, denn sie wird nicht einmal als Befragung polytheistischer Gottheiten anerkannt.

Wie die biblische Literatur nichts von einer Verbindung zwischen Magie und dem Glauben an Geister weiß, so ist ihr die Beziehung der Mantik zum Glauben an Geister — mit Ausnahme von Totengeistern — und an polytheistische Gottheiten unbekannt. Nichtsdestoweniger berichtet die Bibel davon, daß Götzen befragt werden (vgl 2.Kg 1; Jes 19,3). Jedoch wird diese Befragung von Götzen als *fetischistisch*[285] aufgefaßt; dies ist nicht nur aus der negativen biblischen Einstellung zu polytheistischen Gottheiten insgesamt zu ersehen, sondern speziell aus der spezifisch biblischen Polemik gegen die Befragung polytheistischer Gottheiten (vgl Hab 2,18-19; Hos 4,12; Sach 10,2); ferner ist nach biblischer Auffasssung bei manchen Befragungen überhaupt keine Gottheit beteiligt (Ez 21,26; Jon 1,7-8; 1.Sam 15,23; 6,2ff). Nach biblischem Zeugnis ist JHWH auch für Laban und Bileam die einzige lebendige Gottheit, mit der sie es zu tun haben. Bisweilen bestimmt JHWHs Wille das Ergebnis mantischer Befragungsvorgänge (Ez 21,26; Jon 1,7); dagegen vermag die Mantik nicht, den Willen der heidnischen Götter zu offenbaren.

Die Texte, die vom Verbot und von der Sünde der Magie und der Mantik handeln, haben nichts mit dem Verbot zu tun, polytheistische Gottheiten zu verehren. Lediglich in 2.Kg 1,3; Jes 8,19; Hab 2,18-19 klingt leise die Ahnung an, daß die heidnischen *Fetischgötzen*[285] mit dem Orakelwesen in Zusammenhang stehen. Dagegen wissen viele Texte, die von der Mantik handeln, nichts von diesem Zusammenhang. So hält Deuterojesaja seine abschätzigen Äußerungen über die Götzen (41,23-24.29; 46,6-7 u.ö.) sowie seine Kritik an der Mantik (44,25; 47,9-14) auseinander. Der Prophet

282 Die ins weitere Detail gehenden Ausführungen zu diesem Befund (*TEI* I, 492-494) müssen hier ausgespart bleiben.

283 Zum folgenden vgl *TEI* I, 495-498.

284 Bezüglich dieser pejorativen Terminologie s.o., Anm 250.

285 Zu Kaufmanns Qualifizierung des in Israel praktizierten Polytheismus als Fetischismus, s.u., II.C.2.

scheint nicht zu wissen, daß außerhalb Israels den Göttern eine mantische Funktion zukommt.

In der biblischen Literatur wird die Mantik — wie auch die Magie — als Weisheit oder als okulte Geheimwissenschaft aufgefaßt (vgl Jes 19,3.12; 44,25; 47,13; Num 24,14; 31,16). Diese Sicht ist durch das biblische Bild von der *fetischistischen Eigenart des Polytheismus*[285] bedingt. Ferner bezeugen die Josefs— und Danielerzählungen, daß auch die polytheistische Traumdeutung in der Bibel als Wissenschaft aufgefaßt wird.

Die Mantik (נחש) ist heidnisch und "ein Greuel JHWHs", da sie die göttlichen Geheimnisse auf ungöttliche Weise zu offenbaren trachtet. Allein durch diverse mantische Techniken will der Heide[284] Geheimnisse und die Zukunft ergründen. So gilt die Mantik als weitere Manifestiertung heidnischer Rebellion gegen Gott, als Frucht heidnischen Stolzes auf die eigene Kraft und Weisheit, als das menschliche Streben, "wie Gott zu sein". Der Israelit hat JHWH "treu" (תמים) zu sein und nur ihn zu befragen (Dt 18,13). Zwar sind Geheimnisse und die Zukunft mittels mantischer Techniken ergründbar. Jedoch ist dieses heidnische Vertrauen auf die mantische Weisheit im letzten Grund eine eitle Zuversicht. Denn Gott kann nach seinem Willen Zeichen und Zauberwerk zunichte machen, und am Tage der Rechenschaft wird der "Rat" der Magier den Menschen vor der göttlichen Strafe nicht zu retten vermögen.

Diese biblische Sicht der polytheistischen Mantik wie auch der Magie (und des Polytheismus insgesamt) ist entstellend. Denn tatsächlich schließt die Mantik die Gottesbefragung mit ein. Nichtsdestoweniger tritt hier eine profunde Intuition in Bezug auf die fundamental magische Qualität der polytheistischen Mantik zu Tage.[286] Werden doch mantische Techniken nicht nur von Menschen, sondern auch von Göttern angewendet; dabei impliziert die polytheistische Vorstellung von der göttlichen Befähigung, Mantik zu praktizieren, daß die Götter einem transzendenten Sein unterworfen sind. Diese Vorstellung ist der JHWH-Religion wesensfremd. So handelt es sich bei dem biblischen Kampf gegen die Mantik nicht um die Ablehnung dieser oder jener mantischen Praxis; vielmehr geht es um den Kampf gegen das Wesen der Mantik, nämlich gegen das heidnische Vertrauen auf menschliche Weisheit und gegen das heidnische Streben nach übernatürlicher, ungöttlicher, d.h. metagöttlicher und magischer Weisheit. Hier wird ein fundamentaler Gegensatz zweier Weltbilder erkennbar.

Dieser Befund bestätigt nicht die Hypothese, daß das biblische Verbot der Mantik das Ergebnis einer längeren Entwicklung ist, bei der eine stetig zunehmende Anzahl von Praktiken, mit denen JHWH einst befragt worden war, nach und nach untersagt wurden. Dagegen leuchtet ein, daß besagte Praktiken, JHWH zu befragen, während der gesamten biblischen Epoche in Israel in Verruf stehen. Es werden keine Praktiken verboten, die einst zulässig gewesen wären, sondern alle jene Praktiken, die der JHWH-Religion von je her wesensfremd sind. Offen ist allerdings, weshalb von allen Praktiken der induktiven Mantik lediglich die Urim als legitime Got-

---

[286] Darauf ist bereits eingegangen worden, vgl II.A.4.

tesbefragung gelten, während alle anderen Praktiken als heidnisch-magische, ungöttliche Mantik abgelehnt werden.

c. Urim, Tummim, Ephod und Teraphim[287]

Die zur Debatte stehenden Darlegungen Kaufmanns sind an dieser Stelle ohne seine ins Detail gehende Argumentation nachvollziehbar. Es genügt, das Ergebnis festzuhalten: Urim, Tummim, Ephod und Teraphim[288] sind in Israel Losorakel, die ausschließlich vom Priester verwaltet werden. Historisch stammen sie zwar aus dem babylonisch-kanaanäisch-ägyptischen Raum; nichtsdestoweniger sind sie in Israel unverdächtig, weil sie als Mittel gelten, JHWHs Entscheid zu erfahren. Diese Losorakel sind die einzigen in Israel zulässigen mantischen Praktiken; über den Priester sind sie mit dem Kult verbunden. Außerdem wird Gott durch Propheten und Träume befragt, und in 1.Sam 28,6b werden alle drei Mittel der israelitischen Gottesbefragung aufgezählt. Diese Teilung von Funktionen — den Priestern das Losorakel, den Propheten die Traum— und Wortoffenbarung — ist altes semitisches Erbe aus vorisraelitischer Zeit. Das wirft die Frage auf, wie es möglich ist, daß Israel nur dieses mantische Erbe übernimmt.

d. Die Eigenart der israelitischen Gottesbefragung[289]

Die israelitische Gottesbefragung unterscheidet sich durch eine besondere Eigenart von der polytheistischen Mantik: Der israelitischen Gottesbefragung geht ein differenziertes, feststehendes System von Zeichen und Omen ab. In Israel gibt es keine Wissenschaft oder Bibliothek von Zeichen, es gibt keine Astrologie. Das Ideal israelitischer Mantik sieht eine direkte Frage an die Gottheit und deren klare Antwort vor.

Die israelitische Mantik kennt ausschließlich ad hoc-Zeichen, um den Willen Gottes oder die Zukunft in Erfahrung zu bringen: Gen 24,12ff; 1.Sam

---

287 Zum folgenden vgl *TEI* I, 499-502. — Kaufmann überschreibt diesen Abschnitt: האורים משפט ("Der Urimentscheid").

288 Nach biblischem Zeugnis kommen die Teraphim jedoch auch im polytheistischen Kontext vor, wo sie anders als in Israel nicht ausschließlich zum Losorakel zählen (vgl Gen 31,19.34-35; Ez 21,26) und als heidnisch und sündhaft qualifiziert werden (1.Sam 15,23; 2.Kg 23,24; Sach 10,2).

289 Zum folgenden vgl *TEI* I, 503-507.

14,9ff; Ri 6,36-40; 7,4-7; 1.Sam 6,2-16[290]; 2.Sam 5,23-24. Die drei letztgenannten Texte bezeugen Auffassungen, die scharf an polytheistische Mantik grenzen, insofern Wasser, Tierbewegung und Baumrauschen das mantische Medium abgeben. Aber ebenso wie beim israelitischen Wunderzeichen, welches gleichfalls hart an Magie grenzt, ist gerade hier der fundamentale Unterschied unverkennbar: Die genannten Phänomene haben die Funktion von ad hoc-Zeichen, derer sich die Gottheit in bestimmten Situationen nach eigenem Willensentscheid bedient.

Ähnlich grobschematisch ist die biblische Vorstellung von Natur— und Wetterzeichen;[291] Naturkatastrophen u.ä. zeigen den Zorn Gottes an (vgl Am 4,6-11; 1.Sam 12,17ff; Jo 3,3-4). Aber auch diese Zeichen sind ad hoc-Zeichen, die ohne "Weisheit" und "Wissenschaft" jedermann verständlich sind — ohne daß Priester u.a. zu Rate gezogen werden müssen. Entsprechend sind auch das Urimlos sowie das Losorakel überhaupt (vgl Jon 1,7) ad hoc-Zeichen, d.h. ausschließlich Medien, um das Gottesurteil mitzuteilen.

Ferner stellt sich die Frage, inwieweit der Traum nicht als mantisches Medium begriffen wird:[292] Von allen mantischen Techniken des "Sehers" aus der früh— und vorisraelitischen Zeit übernimmt die JHWH-Religion ausschließlich den Traum; das heißt, sie übernimmt die Prophetie und in diesem Zusammenhang den Traum als mantisches Medium.

Zwei Kategorien des Traumes sind zu unterscheiden: 1. Der Rätseltraum, der gedeutet werden muß.[293] — 2. Der prophetische Traum, dessen klare, eindeutige Botschaft für sich spricht.

Typisch für das unpolytheistische Wesen Israels ist, daß sich keine Weisheit oder Wissenschaft der Traumdeutung entwickelt: Zum einen kommt im israelitischen Weisheitsideal (vgl 1.Kg 5,9-14) die Traumdeutung überhaupt nicht vor. Zum anderen wird betont, daß Josef und Daniel, die einzigen biblisch bezeugten hebräischen Traumdeuter — sie treten übrigens nicht zufällig in der Umgebung außerisraelitischer Herrscher ins Bild — mit JHWHs Hilfe (vgl Gen 40,8b; 41,16; Dan 2,19.27-28; 4,5-6.15) und nicht auf Grund von Kenntnissen kosmischer Geheimnisse Träume deuten.

---

290 Selbst dieser Text über das Verhalten der philistäischen Magier bezeugt die genuin israelitische Auffassung von der Mantik, die vom biblischen Erzähler naiv auf die polytheistischen Philister übertragen wird.

291 Das Achten auf Himmelszeichen gilt als heidnischer Irrweg, vgl Jer 10,2.

292 Vgl *TEI* I, 507-511. — Der Traum als mantisches Medium ist der einzige Gesichtspunkt, unter welchem das Kapitel, "Traum und Prophetie", *TEI* I, 507-532 (*KRI* 93-101), für die Diskussion über die Mantik im Umfeld des israelitischen Priestertumes relevant ist. (Der in unserem Zusammenhang übergangene Text geht differenzierend auf die genuin monotheistische Eigenart der israelitischen Prophetie im Sinne von Kaufmanns Monotheismusbegriff ein; hier kann diesen Ausführungen jedoch nicht mehr Raum gewidmet werden, da für die gegenwärtige Darstellung Kaufmanns Polytheismus-Monotheismus-Begriff nur in Hinblick auf seine P-Interpretation von Interesse ist.)

293 Abgesehen von biblischen Rätselträumen gibt es zahlreiche Beispiele in der außerbiblischen jüdischen Literatur; hier sei lediglich auf Isaaks Traum in *Abrahams Testament* verwiesen — sowie auf Kaufmanns deutsch verfaßten Artikel über jene Schrift in *EJ(D)* I(1928) 561-565.

Auf dem Nährboden der israelitischen religiösen Idee machen die magische sowie die mantische Religion ähnliche Entwicklungen durch:[294] Keiner von beiden gelingt es, in Israel eine "Wissenschaft" oder eine "Weisheit", geschweige denn ein "System" zu entwickeln. Im Zuge jener großen religiösen Revolution, in welcher die JHWH-Religion entsteht, wird das polytheistische Material einer radikalen Veränderung unterzogen; dessen Zeichen und Mittel werden Symbole der Willensoffenbarung des allmächtigen Gottes. Mantische Techniken sind nicht mehr geeignet, göttliche und kosmische Geheimnisse zu offenbaren, sondern lediglich den Willen Gottes in Erfahrung zu bringen. Zu einem großen Teil werden sie verboten, weil intuitiv ihre Wesensfremdheit erfaßt wird.

In Israel gibt es zu keiner Zeit JHWH-Mantik, wird doch dieses Phänomen von keinem Bibeltext bezeugt. Keineswegs schließt das aus, daß es in Israel die in der Bibel untersagte polytheistische Mantik gibt, so wie sie bis zum heutigen Tage in monotheistischen Religionen anzutreffen ist, nämlich als oberflächliches Phänomen ohne tiefe Wurzeln. Jedoch sind außer den Urim-Tummim keinerlei mantische Praktiken (Astrologie, Totenbeschwörung etc) üblich, um die Entscheide JHWHs zu erfahren; auch sonst ist in Israel keinerlei mantische Kultur bezeugt. Dieser klare Befund wird bisher in der Forschung übersehen, weil stereotype Übertragungen aus dem Polytheismus verbreitet sind. Daß es in Israel jedoch keine Mantik gibt, kann nur damit zusammenhängen, daß die gesamte Kultur des israelitischen Volkes unpolytheistisch und in einem Weltbild ohne metagöttliche Realität verwurzelt ist. Die polytheistische, mantische Wissenschaft setzt die Vorstellung von der Mantik praktizierenden Gottheit, von der metagöttlichen, ewig-magischen Gültigkeit mantischer Zeichen voraus. Diese conditio sine qua non mantischer Wissenschaft fehlt der israelitischen Kultur und Religion ganz und gar.

[294] Zu dieser Diskussion vgl *TEI* I, 504-506.

6. Der Kult[295]

a. Die Eigenart kultischen Brauchtums im Pentateuch[296]

Nach dem Zeugnis der biblischen Literatur ist folgendes für den israelitischen Kult charakteristisch: Er wird nicht als Ritualsystem begriffen, das auf selbständige metagöttliche Weise wirksam ist, wobei die Existenz von Gott und Welt vom Kult abhängig wäre. Vielmehr ist der israelitische Kult ein Brauchtum, das die Gottheit kraft ihres allmächtigen Willens dem Menschen auferlegt hat. Ziel dieses Kultes ist, dem Einen Gott Verehrung, Heiligung und Anerkennung seiner grenzenlosen Herrschaft zum Ausdruck zu bringen. Diese Qualität des israelitischen Kultes ist unverkennbar, insofern seinem Brauchtum jegliche mythologisch-magische Voraussetzung fehlt: Keiner seiner Bräuche ist mythologisch, gibt es doch keinen einzigen, der mit irgendeinem Ereignis im Leben der Gottheit in Zusammenhang stünde; ebenso gibt es keinen einzigen magischen Brauch, der metagöttlich bedeutsam wäre, das heißt, von dem die Gottheit existentiell abhängig wäre oder den die Gottheit selbst praktizierte. Der israelitische Kult hat seine Wurzeln weder im Leben der Gottheit noch im metagöttlichen Sein, sondern ausschließlich in jenem Bereich, in dem der Mensch sich auf Gott ausrichtet: Furcht, Heiligung, Ehrerbietung, Liebe, Freude, Dankerweisung für die Gnade, die sowohl dem Individuum als auch der Gemeinschaft zuteil wird. Diese Vorstellungen beleben den israelitischen Kult und geben ihm seine besonderen Akzente.

Wie die übrigen Schöpfungen der biblischen Religion ist auch der biblische Kult ein komplexes Phänomen; zweifellos stammt die Mehrzahl der kultischen Materialien aus der Zeit vor der Entstehung der JHWH-Religion. Religionshistoriker wollen in den israelitischen Kultbräuchen magisches, animistisches, dämonistisches u.a. Brauchtum entdecken; indessen ist diese schablonenhafte Übertragung nicht nachvollziehbar. Denn während polytheistische Hochreligionen des Alten Orients nicht mehr gängige Anschauungen und Bräuche weitertradieren, ohne sie jemals abzulegen, verfährt die biblische Religion vollkommen anders: Sie verneint jeglichen Götterkult mit Ausnahme des JHWH-Kultes. Sie verbietet Toten—, Geister— und Tierkult. Sie bricht mit ihrem polytheistischen Vorläufer und versucht, ihn zu vernichten. Unter diesen Umständen ist das Verhältnis der JHWH-Religion zu jenen Elementen aus der vorjhwhschen Zeit, die sie tatsächlich beibehält, einzigartig. Diese Elemente werden übernommen, indem sie der neuen Religion vollständig dienstbar gemacht werden; werden sie doch radikal uminterpretiert und umfunktioniert. Die Geschichte dieses tiefgehenden Umwandlungsprozesses ist in hohem Maße aufschlußreich und gewährt Einblick in die geheimnisvolle Entstehung der israelitischen Religion.

---

[295] Zum folgenden vgl *TEI* I, 532-559 (*KRI* 101-121).
[296] Zum folgenden vgl *TEI* I, 532-538.

Dagegen vermag Wellhausens Sicht nicht zu überzeugen:[297] Erst vor dem Hintergrund der Prophetie habe P mit gehaltlos gewordenen, abgestorbenen Kultgebräuchen den Polytheismus ersetzen können, indem P auf peinlich pedantisches Einhalten dieser Kultvorschriften pochte, was den durch Krise und Zerstreuung verunsicherten Israeliten Sinn und Richtung gegeben habe. Diese Sicht ist jedoch in jedem Detail fragwürdig: P soll den Zeitgeist des sechsten Jahrhunderts reflektieren;[298] die Schöpfer des Pentateuchs sollen Prophetenschüler gewesen sein; im Gegensatz zum nachexilisch-priesterlichen solle der vorexilische Kult volkstümlich, "natürlich" gewesen sein. Tatsächlich ist gerade die priesterliche Literatur des Polytheismus[299] mindestens so kleinlich pedantisch wie die israelitische; das dürfte mit der ausschlaggebenden Bedeutung des Details für die polytheistische, metagöttliche Magie zusammenhängen. Es leuchtet keineswegs ein, daß die Religion der Propheten dem Volk in den Gefässen der eigentlich polytheistischen Priesterreligion gereicht worden wäre. Im übrigen gehören eine große Anzahl der in P dargelegten Dinge zur geheimen Torah der spezialisierten Priester und sind alles andere als "volkstümlich". Ferner werden in dem vermeintlichen Gefäß der Priesterreligion viel zu viele Elemente überliefert, welche jener von Wellhausen als maßgeblich postulierten Prophetenreligion hätten anstößig erscheinen müssen: Verjagen des Sündenbockes in die Wüste, Aussatzrituale, Pessahblut am Türpfosten, sprachliche Formeln wie "Brot Gottes" (לחם אלהים), "für JHWH ein Wohlgeruch" (ריח ניחוח ליהוה) u.ä.m. Ohne Zweifel wurde dieses ganze System von Bräuchen in naivem Glauben an ihren Wert und an ihren göttlichen Ursprung entwickelt.

An den Gesetzen des Pentateuchs und insbesondere an den Gesetzen von P ist die Überwindung des Polytheismus ablesbar. Sie besteht darin, daß der kultischen Gesetzgebung des Pentateuchs die mythologisch-magische Voraussetzung fehlt. Das ist nicht das Ergebnis einer künstlichen Überarbeitung, die von Priestern auf Grund eines rationalen Entschlusses zu einem bestimmten Zeitpunkt vorgenommen wird; vielmehr ist es die Frucht einer organischen Entwicklung, welche die JHWH-Religion im Laufe von Generationen erlebt, nämlich der volkstümlich-priesterlichen Entwicklung der JHWH-Religion. Dieser Prozeß ist anhand von P nachvollziehbar.

Die Grundidee der israelitischen Religion bedarf kultischer Ausdrucksformen, so daß volkstümliches und priesterliches Brauchtum polytheistischen Ursprungs radikal umgestaltet wird. Trotz dieser Neuschöpfung gelingt es der israelitischen Religion nicht, die polytheistische Eigenart des übernommenen Materiales vollkommen zu überwinden. Wie in der Erzäh-

---

[297] *TEI* I, 533-534 wird auf *Israelitische und jüdische Geschichte,* 1907 (=Berlin [9]1958), 174-175 sowie auf *Prolegomena zur Geschichte Israels* (1919)76ff,421ff verwiesen. (In *TEI* I-III werden die *Prolegomena...* nach der Auflage von 1919, in *TEI* IV (= *KHRI*) nach der identischen sechsten Auflage von 1905 zitiert; letztere liegt den Verweisen der gegenwärtigen Darstellung zugrunde.)

[298] Dazu s.Fortsetzung, II.C-E.

[299] Indiens, Ägyptens, Babyloniens etc.

lung, im Wunderglauben, in der Mantik, und in der Prophetie[300], so ist auch im Kult ein antiker Wurzelstrang nicht zu übersehen, aus dem Neues hervorsprießt. Daß dieser erhalten gebliebene Strang im Kult am kräftigsten ist, ist durch die Eigenart des Kultes bedingt, Veraltetes selbst in sinnentleerten Gefäßen zu erhalten.

Das Verhältnis der neuen Idee zu den verschiedenen Inhalten des antiken Stoffes fällt jeweils sehr unterschiedlich aus. Die neue Idee lehnt die mythologische und magische Voraussetzung des Kultes ab und ist bestrebt, dessen Bräuche mit neuem Geist zu beleben. So wird die mythologische und magische durch die historische und monotheistische Voraussetzung ersetzt. Zahlreiche kultische Bräuche werden als Erinnerungsriten beibehalten, welche Ereignissen in der Geschichte des Volkes und den Gottesoffenbarungen in seiner Mitte gewidmet sind. Am schwierigsten erweist sich die Überwindung von Kultriten mit magischer Grundlage. Im Polytheismus haben magische Riten stets einen Wert, — der als irrational zu qualifizieren ist — da sie metagöttlich und damit ewig gültig sind. Der israelitischen Religion gelingt es zwar nicht, das magische Element vollständig abzulegen; indessen ist sie bemüht, ihm einen besonderen Stellenwert zuzuweisen. Gerade weil das israelitische Kultsystem nicht die rationale Schöpfung von Reformern ist, bleibt darin das magische Element erhalten; ist doch dessen uralte tiefgehende Verwurzelung in der Seele des Menschen in höchstem Maße widerstandsfähig.[301] So entsteht bei der Schaffung neuer Voraussetzungen eine Lücke, die mit alten Kultriten aufgefüllt werden kann.

Die Problematik dieses Materiales wird dann im postbiblischen Judentum[302] durch die Vorstellung vom absoluten Gebot Gottes gelöst; hier ersetzt die Gebotsvorstellung die magische Vorstellung des Polytheismus; ausschlaggebend ist nicht die metagöttliche Gesetzmäßigkeit, sondern der Wille des höchsten Gottes. Obgleich dieser Ansatz im Pentateuch angelegt ist, wird diese Sicht weder in P noch im Pentateuch insgesamt jemals erkennbar.

Die spätere Auffassung des postbiblischen Judentums, daß alle Gebote einen pädagogischen Sinn haben (vgl Gen Rabba 44,1), gibt es im Pentateuch noch nicht. Im Pentateuch ist ein starker naiver Glaube an den Eigenwert von Riten bestimmend, wenngleich nicht im polytheistisch-magischen Sinne. Dies wird an der Auffassung von Heilig und Unrein erkennbar, die fast noch als zwei eigenständige Mächte erlebt werden. Ferner ist

---

300 Die Diskussion über das Verhältnis der israelitischen zur polytheistischen Prophetie — vgl *TEI* I, 507-532 (*KRI* 93-101) — wurde in obigen Ausführungen fast vollständig übergangen (vgl II.B.5.d., Anm 292), kann sie doch im Kontext von Kaufmanns Monotheismusbegriff *speziell* in Hinblick auf seine P-Interpretation ausgeblendet werden.

301 Selbst die Propheten lehnen weder den Kult pauschal ab noch das Brauchtum, Heilig und Unrein auseinanderzuhalten.

302 Im Kontext des Folgenden (vgl *TEI* I, 537ff) wird wie bisher noch nirgends deutlich, was mit dem für christliche Theologen äußerst mißverständlichen Begriff, יהדות מאוחרת, tatsächlich gemeint ist: Durchgehend gebraucht Kaufmann יהדות und יהדות מאוחרת synonym. — Zur Problematik von Kaufmanns Terminologie, insbesondere in Hinblick auf das historische Phänomen des nachexilischen Judentums, s.o., Vorbemerkung zu Hauptteil II.

bedeutsam, daß weder P noch das Deuteronomium moralische und rituelle Unreinheit unterscheiden; beiden wird im Pentateuch ihre Eigenwertigkeit zuerkannt. Uralte, universal verbreitete, volkstümlich-priesterliche Vorstellungen — von der Unreinheit der Menstruation, des Aussatzes, des Leichnams etc — kommen trotz der neuen religiösen Idee fast ohne erkennbare Modifikation vor; das Gleiche gilt von purifizierenden, entsühnenden Riten — z.B. Sündenbock, Waschungen, Wasser der Roten Kuh etc.

So befinden sich die Sicht des Pentateuchs und die Sicht des postbiblischen Judentums auf zwei deutlich voneinander abgehobenen Entwicklungsstufen. Zweifellos kann die Sicht des postbiblischen Judentums nicht aufkommen, ohne daß die prophetische Lehre voraufgeht. Letztere verdeutlicht, daß der Wert des Kultes bedingt ist und lediglich Beiwerk von Moral und Gottesfurcht sein kann. Zwar gibt es diese prophetische Vorstellung im Judentum; dagegen trägt der Pentateuch keine Spur ihres Einflusses. So sind Pentateuch — Prophetie — Judentum drei Stufen einer historischen Entwicklung. Im Pentateuch findet das erste Stadium der Umgestaltung des antiken, kultischen Materials auf dem Boden der israelitischen Religion seinen Niederschlag. Die mythologisch-magische Voraussetzung des Kultes geht verloren; dem "Unreinen" ist nicht mehr die Qualität einer besonderen "göttlichen" Macht eigen, obgleich etwas von seiner alten Wirklichkeit erhalten bleibt. Diese Ambivalenz bezeugt den zähen Widerstand, welchen die polytheistischen Materialien in den Anfangsstadien der israelitischen Religion einer umfassenden Umgestaltung im Sinne der neuen religiösen Idee entgegenzusetzen vermögen.

b. Das Heilige und das Unreine[303]

α. Die Gefahrlosgkeit des Unreinen[304]

Trotz des naiven biblischen Glaubens an die unheilvolle Wirksamkeit des Unreinen gibt sich dieses im kultischen Brauchtum Israels nicht als dämonische Macht zu erkennen: Zwischen heilig und unrein besteht nicht die Spannung feindlicher Mächte, die im Polytheismus zwischen heilig und unrein anzutreffen ist. In der biblischen Literatur wird das Unreine nirgends als Macht erlebt, sondern als Zustand — beinahe ausschließlich als religiös-ästhetischer Zustand. Die gesamte aktive Wirksamkeit ist auf die Macht des Heiligen konzentriert. Die Macht des Unreinen ist vollständig zu einem Schatten, zu einem Nichtsein verwandelt worden, denn es geht keinerlei Kraft von ihr aus. Der eine Gott hat alle

---

[303] Zum folgenden vgl *TEI* I, 539-559.
[304] Zum folgenden vgl *TEI* I, 539-545.

Herrschaft übernommen. Die Voraussetzungen des Glaubens an verschiedene göttliche Mächte sind nicht mehr vorhanden.

Die Macht des Unreinen ist im gesamten Polytheismus die Macht des Bösen, welche nicht nur den Menschen, sondern auch die Gottheit bedroht. Ziel der Entsühnungsrituale ist, die schädliche Wirkung des Unreinen sowohl vom Menschen als auch von der Gottheit abzuwenden. Im Gegensatz zu dieser Auffassung wird in der Bibel das Unreine weder als Gefahrenquelle aufgefaßt noch wird ihm eine dämonische Wirkung zugeschrieben: Nichts erinnert an die polytheistische Vorstellung, daß das Unreine für die Gottheit eine Gefahr bedeute und daß die Entsühnung für die Gottheit von Vorteil sein könnte (vgl Ex 29,36-37; 30,10; Lev 16,16.17-20.33; Ez 43,18-27; 45,18-20);[305] ebensowenig ist das Unreine per se eine Gefahr für den Menschen.

Im allgemeinen sind die biblischen Kategorien des Unreinen denjenigen ähnlich, die auch in polytheistischen Religionen vorkommen. Nach biblischem Sprachgebrauch meint *das Unreine* (הטומאה) einen Zustand negativen Tabus, der zwischen Gegenständen — durch unterschiedlich definierten Kontakt (Berührung, Sitzen etc) — übertragbar ist. Eine bunte Palette physischer Zustände (Aussatz, Menstruation u.ä.), von Objekten (Leichnam) und von Riten (vgl Lev 16,26.28; Num 19,7-10.21) ist mit dem Unreinen behaftet. Im Unterschied zum Polytheismus bedeutet keine dieser Verunreinigungen von sich aus eine Gefahr. Nicht einmal die viel gefürchtete Verunreinigung durch einen Leichnam ist in Israel eine Gefahr. Außer dem Koitus während der Menstruation (Lev 20,18 vgl 18,19) ist dem israelitischen Nichtpriester keine Unreinheit kategorisch untersagt. Die echte Gefahr besteht darin, daß das Unreine mit dem Heiligen vermischt wird. Die Unreinheitsgesetze im Pentateuch bezwecken, einer derartigen Vermengung entgegenzuwirken; so wird das Unreine dem Heiligen ferngehalten und das Heilige vor jeglichem Kontakt mit dem Unreinen geschützt. Es ist eine Todsünde, JHWHs Heiligtum zu verunreinigen (Lev 15,31; 22,9); so muß es vor Verunreinigung durch die Israeliten geschützt werden (Lev 16,16; Ez 45,20).

Diese Unrein-Heilig-Gesetze des Pentateuchs werden bisweilen unter Hinweis auf Tabuvorstellungen erklärt, welche im Polytheismus verbreitet sind: Danach ist es gefährlich und deshalb untersagt, unterschiedliche göttliche oder dämonische Mächte zu vermengen. Das Heilige und das Unreine sind eigenständige Mächte; das Unreine ist mindestens so wirkungs— und gefahrvoll wie das Heilige. Tatsächlich liegen die Dinge in der Bibel ganz anders: Vom Unreinen geht überhaupt keine Wirkung aus. Die Gefahr, das Heilige mit dem Unreinen zu vermengen, stammt ausschließlich vom Heiligen, d.h. ausschließlich von JHWH: daher die Maßnahmen zum Schutz der Priester (vgl Ex 28,43; 30,20; Lev 8,35; 10,6.9; 16,2 u.ö.) und die Gefahr, unerlaubt mit dem Heiligen umzugehen oder sich ihm zu nähern (Lev 10,1-2; Num 16; 17,5.28; 18,3; 4,20; Lev 16,2.13; Ex 19,12-13.21-24 vgl Gen 32,31; Ex 33,20; Ri 6,22-24; 13,22-24; 1.Sam

[305] Gegen Gressmann u.a. (*TEI* I, 539-540): JHWH hat keine Wächter, welche Gefahr von ihm abwenden; vielmehr bezeugen die Vorstellungen von den Cheruben, vom himmlischen Hofstaat u.ä.m. JHWHs uneingeschränkte Macht.

5-6; 2.Sam 6,6-9). Indessen gibt es in der biblischen Literatur weder einen Text noch eine Anspielung, die von irgendeiner Gefahr handeln, die aus der Macht des Unreinen stammen sollte.

Dies bezeugen die Bilder und Symbole von P.

Eines der Leitmotive Ps ist der Gegensatz zwischen dem Heiligen und dem Unreinen. Beide haben feststehende Symbole: "Das *Lager*" mit der Stiftshütte im Zentrum ist der Bereich des Heiligen und des Reinen; "ausserhalb des *Lagers*" meint den Ort des Unreinen (vgl Lev 13,46; Num 5,2-4; 31,19; Lev 10,4-5; 14,40-45[306]; 16,27-28.26; Num 19,7-10a.21; Lev 14,4-7.49-53; Ex 12[307]).

Ferner sind in P Spuren der Vorstellung erhalten, daß das Unreine im Bereich des Dämonischen verwurzelt ist: Opfer "auf dem freien Feld"[308] gelten als Dämonenopfer (vgl Lev 17,5.7). Dorthin werden Träger des Unreinen verschickt (vgl Lev 14,7.53; 16,22[309]). Dieser Kontakt mit der Macht von Geistern verunreinigt diejenigen, welche außerhalb des Lagers die Sündopfer verbrennen und dort (Num 19,3b) die Rote Kuh schlachten.

P schreibt diesem Gegensatz von heilig und unrein eine gewichtige rituelle Wirklichkeit zu; außerdem stellt P die Macht des Unreinen als diejenige Dämonenmacht vor, der die israelitischen JHWH-Anhänger in Untreue nachlaufen und opfern. Dessen ungeachtet kennt P keine Wirkung, welche von der Macht des Unreinen ausgeht — nur eben "das Unreine" selbst. Außerhalb des Heiligen — dort ist der Ort des Unreinen und der Dämonen; jedoch sind diese Dämonen nicht destruktiv oder schädlich wie die Geister in der Dämonologie des postbiblischen Judentums. Zwar laufen die Israeliten den biblischen Dämonen nach, jedoch verführen sie aktiv den Menschen weder zur Sünde noch sind sie in der Lage, Unheil über ihn zu bringen. Sie sind lediglich "verunreinigend", sie sind nichts weiter als eine Art passives Gefäß: Passiv verunreinigen sie und passiv werden sie mit Unreinheit beladen und aus dem Heiligen entfernt.[310]

Anders liegen die Dinge beim apotropäischen Blut des Pessahlammes, welches an die beiden Türpfosten gestrichen wird (Ex 12,13.23): Es schützt vor einer echten Gefahr. Hier geht es nicht um das Auseinanderhalten von heilig und unrein; vielmehr handelt es sich darum, zwischen dem Heiligen — jenem im Hausesinneren geschützten Bereich — und dem Vernichter draußen zu unterscheiden. Letzterer wird jedoch nicht mit dem Dämonischen verbunden, denn JHWH und sein Würgeengel stiften den Tod der Erstgeburt (Ex 11,4; 12,12-13.23.29). Wo aktiv gehandelt wird, und sei es destruktiv und tödlich, sind weder Dämonen noch Unreines im Spiel. Dies trifft auf die Bibel insgesamt zu.

---

306 "Außerhalb der *Stadt*" ist eine Analogie zu "außerhalb des *Lagers*".

307 Obgleich das Pessahopfer nicht mit dem Unreinen zusammenhängt, wird auch hier peinlich auf die Trennung zwischen *"innerhalb* des Hauses" und *"draußen"* geachtet.

308 Eine weitere Analogie zu "außerhalb des *Lagers*".

309 Hier erscheint "in der *Wüste*" (במדבר) als weitere Analogie zu "außerhalb des *Lagers*".

310 Die weitere Diskussion über die Entwicklung der Asaselvorstellung (*TEI* I, 544) kann im Kontext der gegenwärtigen Darlegungen übergangen werden.

Entsprechend gibt es in den Speiseverboten keinerlei Hinweis darauf, daß "die Unreinheit" der Speisen per se eine Gefahr bedeutet. Kein Speiseverbot im Pentateuch ist dämonologisch motiviert. Das heißt nicht, daß der Ursprung dieser u.ä. Verbote nicht auf alte magische und dämonologische Tabuvorstellungen zurückgeht, ist es doch durchaus denkbar, daß der Muskelstrang über dem Hüftgelenk, zweierlei Saatgut, die Vorhaut etc Inhalt von Verboten werden, weil sie früher als Träger magischer Kraft oder als den Gottheiten und Geistern geweiht galten. Dessen ungeachtet ist dies nicht die Ratio dieser Verbote, wenn sie im biblischen Kontext vorkommen: Blut und Fett sind verboten, weil sie dem Altar JHWHs geweiht sind. Die unreinen Tiere sind untersagt, da sie ein "Abscheu" und ein "Greuel" sind, nicht aber weil sie Träger magisch-destruktiver oder dämonischer Kräfte sind. Lediglich das Verbot, den Muskelstrang über dem Hüftgelenk zu essen, ist scheinbar dämonologisch motiviert, denn der *"Mann"* (איש), der mit Jakob ringt, rührt jenen Muskelstrang an (Gen 32,33); jedoch ist dieser "Mann" kein Dämon (שד, שעיר), sondern Gott — אלהים (V.29. 31) bzw ein Engel, d.h. ein Angehöriger des himmlischen Hofstaates (vgl Hos 12,4-5). So hat der Muskel über dem Hüftgelenk nichts Verunreinigendes. Auch hier, da eine aktive göttliche Kraft in Erscheinung tritt, wird sie ausschließlich als aus der Macht des Heiligen stammend vorgestellt.

β. Purifizierungsrituale[311]

Auch an den Purifizierungsritualen ist erkennbar, daß die Macht des Unreinen in der biblischen Zeit nicht als aktive Macht erlebt wird.

Zwischen den biblischen und den polytheistischen Purifizierungsritualen — insbesondere jenen der Babylonier, der Assyrer und der Ägypter — bestehen materiale, ritualtechnische und inhaltliche Ähnlichkeiten: In— und außerhalb Israels bedient man sich des Wassers, des Feuers, des Blutes, des Weihrauches und des Opfers; hier wie dort werden Immersion, Waschungen, Kleiderwäsche, Verbrennung, Weihräuchern und Besprengen praktiziert; in— und außerhalb Israels ist die Vorstellung beherrschend, daß Sünde und Unreinheit auf andere Objekte durch Kontakt oder durch Beichte (vgl Lev 16,21; 14,6-7) übertragbar sind, damit dann das Objekt vernichtet, verbrannt oder verjagt werden kann. Ziel des biblischen Purifizierungsrituales ist die Sühne, was in Babylonien deutliche Parallelen hat. Auch in Einzelheiten sind viele Ähnlichkeiten zwischen biblischen und polytheistischen Purifizierungsriten erkennbar.[312]

Nichtsdestoweniger besteht auch hier ein grundlegender Unterschied.

Bei den biblischen Purifizierungsritualen sind zwei Kategorien unterscheidbar: erstens Riten, welche echten Schaden und Gefahr abwenden und zweitens Riten, die ausschließlich Unreinheit entfernen sollen. Riten

---

311 Zum folgenden vgl *TEI* I, 545-551.

312 Dies wird inhaltlich nicht ausgeführt, sondern es wird auf Bibliographie verwiesen (*TEI* I, 546, Anm 11).

der ersten Kategorie haben nichts mit der Macht von Dämonen zu tun; bei diesen Riten geht es nicht um die Entfernung von Unreinheit, stehen sie doch in überhaupt keinem Zusammenhang mit Unreinheit. Riten der zweiten Kategorie zielen zwar auf den dämonischen Bereich, insofern sie Unreinheit beseitigen sollen; dagegen bezwecken sie nicht, echten Schaden oder Gefahr abzuwenden.

Zahlreiche Bibeltexte handeln von der Abwendung von Gefahr und Schaden: Num 17,11-15; 2.Sam 24,18-25; 1.Sam 5-6; Num 25,3-4; 2.Sam 21,1-10; Jos 7; 1.Sam 14,24-45; 7,6 vgl V.3; ein anerkannter Sühneritus ist die Opferung der Erstgeburt: Mi 6,7 vgl 2.Kg 3,27; Abwendung von Trockenheit: 1.Kg 17,1 vgl Kap 18; Hi 42,8; Abwendung göttlichen Zornes: Dt 9,21 vgl Ex 32,25-28; 12,13.23 (in den Generationen nach dem Exodus ein Gedenkritus); Ex 4,24-26; 30,12 vgl 2.Sam 24,1ff; Ex 28,33-35; Lev 16,2.13; Num 21,8-9. In keinem dieser Texte wird das angewandte Mittel per se als Purifizierung ritueller Unreinheit vorgestellt.

Rituelle Unreinheit wird überwunden durch das Vergehen von Zeit: Weithin ist für bestimmte Unreinheitszustände die Zeitspanne genau festgelegt, die vergehen muß, damit der jeweilige Unreinheitszustand sich vollständig verflüchtigt (Lev 12,2.5; 14,8; 15,13.28.19-24; Num 19,16). Für die übrigen Unreinheiten sind keine bestimmten Zeitintervalle festgelegt: Sie vergehen durch Immersion (in Wasser oder in Feuer), Waschungen, Rasur, Besprengen, Abwarten des folgenden Abends sowie durch diverse Kombinationen dieser Praktiken (Lev 11,27-28.31-32.39-40; 13,53; 14,8; Num 19,11-22; 31,19-23; 14,9; 6,9; 8,7 vgl Dt 21,21b); außerdem stehen verschiedene Opfer mit dem Beseitigen von ritueller Unreinheit in Zusammenhang (Lev 12,6; 15,14-15.29-30; Num 6,10-11; 14,1-31; 6,9-20; Lev 14,49-53). Schließlich gehört in diesen Zusammenhang der Sündenbock: Er entsühnt nicht die Unreinheit, sondern er trägt Sünde und Verschuldung davon; somit ist er auf das Unreine, nämlich auf den Kontakt mit jenem Unreinen "außerhalb des Lagers" bezogen (Lev 16,21-26).

Äußerlich betrachtet scheinen die biblischen und die polytheistischen Purifizierungsmaßnahmen in den nämlichen Vorstellungen verankert zu sein. Jedoch wird im Unterschied zum Polytheismus mit den biblischen Purifizierungsmaßnahmen nicht beabsichtigt, Böses (Pest, Hunger, Krankheit, Todesgefahr etc) abzuwenden, welches ontologisch dem Unreinen anhaften soll; mit den israelitischen Purifizierungsritualen wird nicht das Ziel verfolgt, der Unreinheit in ihrer Eigenschaft als Wurzel des Bösen Herr zu werden. Die israelitischen Purifizierungsmittel gelten nicht als Heilmittel von Krankheit: Die Purifizierungen, welche nach der Geburt (Lev 12), bei Aussatz an Menschen (Lev 13,1-14,32) und an Häusern (Lev 14,33-53), bei Körperausflüssen (Lev 15) vorgenommen werden, haben keinerlei therapeutische Funktion, werden sie doch erst vollzogen, nachdem die Krise oder die Krankheit vorübergegangen ist. Diesbezüglich ist das Verfahren bei Aussatz aufschlußreich: Obgleich der Priester eine aktive Rolle spielt, stellt er lediglich die Diagnose, ohne therapeutisch oder exorzisierend einzugreifen. Die einzige von ihm vorgenommene Handlung ist das Purifizierungsritual: Dieses ist aber erst möglich, nachdem der Aussatz bereits geheilt ist.

Dieses Nichtvorhandensein eines Kampfes gegen heimtückische Mächte ergänzt das bereits skizzierte Bild, daß israelitische Priester — im Gegensatz zu Propheten — weder Wunder noch Heilungen vollbringen.[313] Zweifellos wurden in der Situation von Krankheit sowie in jeder anderen Krisensituation Opfer dargebracht. Indessen weist nichts darauf hin, daß der Priester entweder zu Gunsten des Kranken oder an ihm irgendeine purifizierende Handlung vollzieht. Zwar sind Opfergelübde in Zeiten von Krankheit und Krise üblich; jedoch kommen solche Opfer als Dankopfer, nicht aber als Purifizierungsopfer vor.

In der gesamten Bibel ist Krankheitsheilung die Angelegenheit des Gottesmannes oder eines von Gott gesegneten Menschen, jedoch nicht des Priesters; mitunter wird die Heilung durch ein ad hoc-Mittel vollbracht, aber niemals durch priesterliche Purifizierung (vgl Num 12,10-13; 21,8-9; 2.Kg 5,1-14; 20,7; Jes 38,21; 1.Sam 16,14-24). Krankheit und physisches Übel stammen nicht aus der Macht des Bösen, sondern aus der Macht JHWHs und seiner bösen Engel. Die verbreitete Interpretation der biblischen Auffassung vom Aussatz als "dämonischer Krankheit" beruht auf schablonenhafter Übertragung: Tatsächlich verursacht allein JHWH den Aussatz (Ex 4,6-7; Num 12,10ff; Dt 24,9; Lev 14,34; 2.Kg 15,5), bisweilen durch seinen Gottesmann (vgl 2.Kg 5,27); ebenso schlägt JHWH mit Krankheit (vgl Ex 7ff; 15,26; 1.Sam 5-6; 16,14-24; 18,10a; Num 5,21) oder seine Beauftragten tun dies (Hi 2,7.10). In diesem Sinne gibt es einen langen Katalog von Leiden, die auf JHWH zurückgeführt werden (Lev 26,16; Dt 28,22.27.28.35.59-61 vgl Jes 53,4b).

An alledem ist erkennbar, daß das Böse nicht aus der Quelle des Unreinen hervorgeht, nicht einmal die verunreinigende Krankheit; ferner daß die israelitische priesterliche Purifizierung nicht das Ziel verfolgt, Böses abzuwenden, welches aus der Quelle des Unreinen kommt.[314]

γ. *Keine Beschwörungskunst*[315]

Zur biblischen Auffassung von Unreinheit und zur Eigenart biblischer Purifizierungsrituale paßt, daß der biblische Kult der Beschwörungskunst keinen Raum läßt.

Es ist kein Zufall, daß P mit seinen äußerst detaillierten Anweisungen für den Kult die Beschwörungskunst ausspart. Im Unterschied zu seinen babylonischen, ägyptischen und anderen polytheistischen Gegenstücken nimmt der israelitische Priester die Rolle des Beschwörers, Medizinmannes, Regenmachers u.ä.m. nicht wahr.[316] Dieser Umstand ergibt sich aus

---

[313] Vgl oben II.B.6.a.

[314] Vgl unten II.B.7.d-e.

[315] Zum folgenden vgl *TEI* I, 551-558. — Kaufmann überschreibt diesen Abschnitt mit לא לחש ביעקב, in Anspielung auf לא נחש ביעקב in Num 23,23aα (mit letzterem Zitat wird *TEI* I, 485-494 überschrieben, s.o., S.143).

[316] Speziell dieser Aspekt wird in *TEI* II, 531-532 erörtert.

der inneren Überwindung der Magie, aus der israelitischen Grundidee, daß es nur eine göttliche Macht gibt, die über allem steht. Daß die biblische Religion keine Beschwörungskunst kennt, läßt sich auch an der psalmodischen Literatur zeigen, jener Literatur, die der babylonischen Beschwörungsliteratur, nämlich den babylonischen Psalmen, entspricht.[317]

Historisch besteht zwischen den biblischen und den babylonischen Psalmenliedern ein Zusammenhang bezüglich der literarischen Gattung, des Stiles, des allgemeinen Rythmus'. Offenbar kommt dieser Einfluß aus Kanaan. Indessen sind die vorausgesetzten religiösen Vorstellungen grundverschieden. Beschwörungstexte polytheistischen Stiles finden sich in der biblischen Psalmenliteratur nicht. Vermeintliche Parallelen dieser Art sind nur dann erkennbar, wenn der israelitischen Religion die polytheistische Schablone übergestülpt wird.

Mowinckel[318] sieht in den פועלי און mancher Psalmen[319] Magier: Herrsche doch auch in Israel jene "primitive Mentalität", in der jedes Unglück und jede Krankheit bösen Geistern oder Magiern zugeschrieben werde.[320] Dieser Ansatz ist von anderen Gelehrten[321] aufgegriffen worden: Man war bemüht, Hinweise auf Beschwörungsformeln zu identifizieren und Rituale zu entdecken, in denen diese Texte jeweils Verwendung gefunden haben sollten.

Unerklärbar ist,[322] weshalb jene in Israel vorausgesetzte "primitive Furcht" vor Dämonen und Geistern kaum Spuren hinterlassen haben sollte, so daß vermeintliche Reste von Beschwörungen erst mühsam aus den Psalmen herausgearbeitet werden müßten. Wird doch der Glaube an die Existenz von Dämonen und Geistern sowie an die Wirklichkeit der Magie[323] in der Bibel unumwunden zugegeben. War im Judentum seit der Zeit des Zweiten Tempels Raum für Exorzismus und magische Heilung gegeben, so fragt sich, warum aus der biblischen Zeit nur spärliche Überreste magischer Vorstellungen und keine einzige Beschwörungsformel antiken babylonischen oder nachbiblisch-jüdischen Stiles erhalten geblieben wäre.

In keinem der zur Debatte stehenden Psalmen ist von Beschwörern, magischen Handlungen, Dämonen u.ä.m. die Rede. Die פועלי און werden der

---

317 Bei der folgenden Diskussion ist zu vergegenwärtigen, daß Kaufmann sämtliche Psaltertexte vorexilisch datiert, mit einer einzigen Ausnahme, nämlich des für exilisch erachteten Ps 137 — vgl *TEI* II, 507-510 (hinsichtlich Kaufmanns Psalterinterpretation vgl *TEI* II, 646-727).

318 Vgl *Psalmenstudien* I, Kristiana 1922 (Nachdruck: Amsterdam, 1961), insbesondere S.29, 77ff,157.

319 Ps 5,6; 6,9; 14,4; 28,3; 36,13; 53,5; 59,3; 64,3; 92,8.10; 94,4.16; 101,8; 125,5; 141,4.9 vgl Jes 31,2; Hos 6,8; Hi 34,8.22.

320 Ps 6; 41; 35; 38; 42-43; 63; 109 seien Beschwörungen. Die כלבים in Ps 22; 59 meinten — auf Grund der babylonischen Analogie — Dämonen.

321 *TEI* I, 553, Anm 21 wird auf Nicolsky, N. *Spuren magischer Formeln in den Psalmen*, *BZAW* 46(1927) sowie auf Lods, A., "Les idées des Israélites sur la maladie, ses causes et ses remèdes", *Festschrift für K.Marti*, *BZAW* 41(1925)181-193, verwiesen.

322 Die folgende Kritik erinnert streckenweise an Hempels Auseinandersetzung mit Mowinckel, *ZDMG* 79(1925)82ff; jener Titel wird von Kaufmann nur in anderem Zusammenhang zitiert (s.o., Anm 264), jedoch nicht im gegenwärtigen Kontext.

323 In Ps 58,6 wird die Wirklichkeit der Beschwörung bezeugt.

gleichen Vergehen beschuldigt, die nach dem Zeugnis derjenigen Psalmen, die soziales Unrecht thematisieren, von den Bösen (רשעים) sowie von den Feinden (אויבים) etc verübt werden.[324] Die פועלי און werden nirgends mit einer spezifisch magischen Handlung in Verbindung gebracht. Insbesondere ist bemerkenswert, daß diese vermeintlichen Magier nirgends als Verursacher von Krankheit genannt werden; in allen Psalmen von Kranken erscheint ausschließlich JHWH als Krankheitsverursacher;[325] Teil der רשעים — auch die פועלי און zählen zu ihnen — ist lediglich die Freude über das Unglück des Kranken. Dagegen steht und fällt Beschwörungskunst mit der Vorstellung, daß das Böse eine selbständige Macht ist — von Geistern und Dämonen personifiziert, die den Menschen und der Gottheit in gleicher Weise Schaden zufügen wollen. Diese Voraussetzung ist bei babylonischen Psalmen, nicht aber im biblischen Psalter gegeben.

Auf dem Boden der israelitischen Religion wird aus dem Beschwörungswort das Gebet, nämlich die Bitte um Erbarmen, welche an den Einen Gott gerichtet wird, in dessen Hand Gut und Böse liegt. Entsprechend wird der Psalm in Israel vollkommen von der priesterlichen Purifizierung losgelöst. Die biblische Psalmenliteratur steht in keinerlei Zusammenhang mit dem Priestertum und dessen Funktionen. Dies wird sowohl vom Inhalt als auch von der Tradition der Verfasserschaft der Psalmen bezeugt.

Weder gibt es überhaupt einen biblischen Psalm noch speziell den eines Kranken[326], in dem das Böse mit ritualer priesterlicher Unreinheit verbunden wird. Anders in Babylonien sowie in der polytheistischen Welt überhaupt, wo die Krankheit engstens mit Unreinheit zusammenhängt. Der Priester-Heiler vollbringt die Heilung des Kranken, indem er durch Beschwörung und Rituale die Unreinheit vertreibt. Jedoch erinnert nichts in den Psalmen an derartige Vorstellungen. Obgleich von bösen Engeln und Geistern die Rede ist, wird niemals das Unreine als Ursache der Krankheit angesprochen.[327] In den Krankenpsalmen werden lediglich Gebet, Flehen und Schreien (צעקה) als wirkungsvoll vorgestellt. Während der Krankheit werden Dankopfer gelobt, die *nach* der Krankheit dargebracht werden.[328] Wahrscheinlich wurde gelegentlich auch während der Krank-

---

[324] Zum Beispiel Ps 12; 15; 17; 25; 27; 34; 37; 52; 55; 56; 63; 69; 70; 71. Vgl diese Texte mit jenen voraufgehend (Anm 319) angegebenen Stellen, mit der parallelisierenden Gegenüberstellung von פועלי און in Ps 15,2 sowie mit den synonymen Wendungen von פועלי און in Ps 34,17; 37,1. — Die Klagen des Psalmisten über die אויבים haben Parallelen in Jer 11,18-23; 15,10-21; 17,14-18; 18,18-23; Hi 16,9-11; 19,13-19; 30,1ff.

[325] Vgl Ps 6,2; 22,16; 38,2-4; 32,4; 39,11.14; 88,7-8.17-18; 102,11.

[326] *TEI* I, 555, Anm 25 werden die Krankenlieder oder —psalmen (מזמורי החולים) wie folgt benannt: 6; 22; 30; 31; 32; 35; 38; 39; 41; 88; 102; 107,17-22. (Zur Problematik des zuletzt genannten Textes s.u., Anm 330.)

[327] Ps 51,9 ist eine poetisch-rhetorische Wendung, welche dem Purifikationsritual entliehen ist. Thema dieses Textes ist nicht die Krankheit, sondern die allgemeine Bitte, Übel fernzuhalten und Gnade zu schenken. — Ps 26,6; 73,13; 61,9 haben nichts mit dem priesterlichen Purifikationsritual zu tun (gegen Lods, Mowinckel und Gunkel).

[328] Vgl Ps 22,26; 54,8; 56,13; 61,6; 66,13; 116,14.17-18. — Ferner 2.Kg 20,5.8; Hiskias Lied (Jes 38,9-20) ist offenbar ein Danklied zum Dankopfer.

heit ein Opfer (offenbar ein Brandopfer) dargebracht,[329] jedoch war dies nicht begleitet von spezifischen Purifizierungsriten. Jedenfalls ist im Psalter keinerlei Beschwörungswort oder Gebet erhalten, das mit irgendwelchen therapeutischen Ritualen zusammenhängt. Ferner ist wesentlich, daß solche Beschwörungsworte in der dritten Person formuliert sind, wobei der Kranke namentlich genannt wird; dagegen sind sämtliche biblischen Krankenpsalmen in der ersten Person verfaßt:[330] Weder der Priester noch der Magier, sondern der Kranke selbst spricht den biblischen Krankenpsalm — Gebet und Beichte.

Dieses Bild wird durch einen weiteren Befund ergänzt: Die biblische Tradition schreibt die Verfasserschaft der Psalmen weder den Priestern noch den Propheten in ihrer prophetischen Eigenschaft zu. Stattdessen werden vor allem David, der Dichterkönig, und Häupter levitischer Familien, d.h. Sänger und Dichter (Heman, Asaph, Jedutun etc) genannt. Die aaronitischen Priester haben an dieser Schöpfung keinerlei Anteil, wird ihnen doch die Verfasserschaft keines einzigen Psalmes zuerkannt.[331] Die Psalmen sind die Schöpfung volkstümlicher Dichter, insbesondere jener professionellen Sängergilde, welche den Leviten zugerechnet wurden. Die Psalmen stehen in keinerlei Beziehung zum priesterlichen Ritual und werden nie in den Opferkult integriert. Sie gehören einer Art laischem Marginalkult an, einem Begleitkult des priesterlichen Opfers.[332] P erwähnt ihn überhaupt nicht.

So sind die Psalmen keine priesterliche Schöpfung;[333] wären sie das, so wäre das Schweigen sowohl Ps als auch des Psalters unerklärbar. Zwischen den Krankenpsalmen und der Priesterschaft besteht keinerlei Zusammenhang. Ferner haben auch Propheten, Heilung stiftende Gottesmänner, keinen Bezug zur Schöpfung der Psalmen. Diese Gruppe hat nichts mit dem Heilungswesen zu tun. Wie bereits dargelegt, bedienen sich die prophetischen Heiler niemals feststehender Formeln. Das biblische Heilungswunder hängt weder von der priesterlichen Beschwörungsformel noch vom Wortlaut des Prophetenspruchs ab. In Israel wird die

---

329 *TEI* I, 556, Anm 31 Auseinandersetzung mit Lods bezüglich des späten Beleges in Ben Sira 38,11, worauf hier im Detail nicht eingegangen werden muß; für unseren Kontext ist lediglich jener Aspekt wichtig, daß hier wie bei der Heilung Hiskias der Priester überhaupt keine Rolle spielt, sondern letztlich allein JHWH die Heilung vollbringt; in diesem Sinne kommt es auf Gebet (V.9) und Umkehr (V.10) an.

330 Diese in *TEI* I, 556 getroffene Feststellung widerspricht der zu Beginn des Abschnittes (*TEI* I, 555, bei und in Anm 25) vorgenommenen Klassifizierung von Ps 107,17-22 als Krankenlied (s.o., Anm 326). Tatsächlich sind diese Verse in Kaufmanns Sinne zwar ein Danklied für die von JHWH vollbrachte Rettung aus der Krankheit, aber kein Krankenpsalm (s. Fortsetzung).

331 Ein erhellendes Detail ist das im Psalter bezeugte umfangreiche Repertoir musikalischer Begleitinstrumente: כנור (Harfe), עוגב (Flöten— oder Saiteninstrument), מנים (Flöten), עשור (zehnsaitiges Instrument), נבל (Zither) etc; die Priesterschaft gebraucht indessen lediglich חצצרות (Trompeten), vgl Num 10,8.10; 31,6; Es 3,10; Neh 12,35.41 u.ö..

332 In *TEI* II, 529-531 wird dies ausführlich dargelegt.

333 *TEI* I, 557, Anm 32: gegen Gunkel, H., *Einleitung in die Psalmen, Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels. Ergänzungsband zur 2.Aufl, HK*, 1933, 19.

Psalmodie — jene Entsprechung zur polytheistischen Beschwörungsliteratur — sowohl vom prophetischen Wunder als auch vom priesterlichen Ritual getrennt. Israels Psalmen sind der Gesang der Leviten und gottbegeisterter Dichter. Auch diese Entwicklung kann nicht das Ergebnis einer beabsichtigten literarischen Überarbeitung sein. Vielmehr geht dieser Prozeß organisch vor, auf der Grundlage der israelitischen religiösen Idee.

Die Charakteristika der Krankenlieder besagen, was auch aus den Unreinheitsgesetzen Ps erhebbar ist: daß keinerlei Zusammenhang besteht zwischen den Purifizierungsritualen der Priester und der Krankenheilung. Somit bezeugen P und der Psalter, zwei grundverschiedene literarische Schöpfungen, den gleichen Befund: In biblischer Zeit wird das Unreine nicht als göttlich-dämonische Macht erlebt; es gibt keine Spannung verschiedener göttlicher Mächte, die im Kult irgendeine Rolle spielt.

Gibt es in Israel keine medizinisch-magische Beschwörungskunst, so erhärtet dies den bereits erörterten Befund, daß in Israel keine genuine Magie existiert. Beides zeigt, daß das israelitische Weltbild unmagischen Wesens ist.

δ. Die Unreinheit des Heidentums[334]

Abgesehen von den besprochenen Unreinheiten ist in der biblischen Literatur vielfach die Ansicht bezeugt, daß das Heidentum verunreinigt.[335]

In P kommt kein Gesetz vor, welches vor der Unreinheit fremder Götter schützen will. Nichtsdestoweniger wird zwar niemals ausgesprochen, aber immer wieder impliziert, daß Dämonen und Teufelchen (שעירים, שדים) Unreinheit verursachen. Besagte Wesen sind Schatten von Göttern und Geistern, denen Israel einst vor Aufkommen der JHWH-Religion gedient hatte. In P werden diese Wesen nicht mit fremden Gottheiten in Verbindung gebracht. Da dies jedoch in Dt 32,17 und in Ps 106,37 geschieht, gelten sie in Israel offensichtlich als Träger von Unreinheit.

Andererseits ist die Unreinheit, welche heidnischen Göttern zugeschrieben wird, keine selbständige Macht. Die Unreinheit des Heidentums ist ausschließlich in ihrer Eigenschaft als Sünde gefährlich, weil sie JHWHs Zorn gegen die Israeliten erregt: Sind doch die heidnischen Götter nicht per se verunreinigend; jedoch wirken sie Verunreinigung, indem sie zu heidnischem Gottesdienst verleiten.

Die biblische Auffassung vom Unreinen, die für den *Kult* bestimmend ist, entspricht den bereits dargelegten Phänomenen, die sich im

---

334 Zum folgenden vgl *TEI* I, 558-559; (wird in *KRI* nicht berücksichtigt.) — Zum Gebrauch des Begriffs "Heidentum" anstelle von "Polytheismus" s.o., Anm 250.

335 Vgl Dt 7,25-26 (hier wird der Begriff des Unreinen mit שקץ artikuliert); Jes 30,22. — die Unreinheit des Landes der Heiden: Am 7,17 vgl Hos 9,3; — Jer 2,23; 7,30; 32,34; Ez 5,11; 20,7.18.31; 22,3; 36,18.25; 37,23; Ps 106,28; Lev 26,30; — verunreinigender Kontakt mit fremden Göttern: Gen 35,2.4; Dt 9,21; 7,5.25; 1.Kg 15,13; 2.Kg 23,4.6.12 vgl 2.Chr 29,16.

biblischen Erzählgut finden: Wird in den biblischen Erzählungen nichts über mythologische Kämpfe überliefert, so spielen fremde Götter und Dämonen weder in der Magie noch in der Mantik irgendeine Rolle. Für diese Phänomene gibt es nur eine Erklärung: JHWH ist nicht als Gott unter anderen Göttern erschienen und durch kriegerische Auseinandersetzung mit ihnen zur Herrschaft gelangt. Vielmehr hat der neue Gottesbegriff — die Vorstellung von dem einen höchsten göttlichen Wesen, in dem alles "Göttliche" begriffen ist — die Wurzel des Glaubens an Götter und damit auch an polytheistische Dämonen entfernt. Es bleibt kein Raum für Glauben an irgendeine "göttliche" Kraft außer an den Einen-Höchsten. Von der früheren Götterwelt bleibt nichts als ein Schatten: das "Unreine".

7. Das Opfer[336]

a. Das israelitische Opfer und das polytheistische Opfer[337]

Die Frage nach den ersten Anfängen des israelitischen Opfers sowie nach dessen weiterer Entwicklungsgeschichte spielt für die Erforschung des israelitischen Opferwesens keine wesentliche Rolle. Das biblische Opfersystem geht zweifellos auf die Zeit vor Aufkommen der JHWH-Religion zurück. In der Umgebung Israels ist ein hochentwickeltes Opferwesen verbreitet; sowohl bezüglich der Opfermaterialien als auch bezüglich der —gebräuche bestehen zwischen den israelitischen Opfern einerseits und den babylonischen, ägyptischen, und kanaanäischen andererseits große Ähnlichkeiten. Die Darbringung von Feldfrüchten (מנחה), von Heilsopfern (שלמים), vom Brandopfer (עולה), vom Weihrauchopfer (קטורת), der Schaubrote (לחם פנים), von Trankopfern (נסך) bestehend aus Wein, Öl und Wasser, sowie vom Schuldopfer (אשם) sind sicherlich aus Babylonien, Ägypten und Kanaan übernommen. Nachdem sich die Wege dann teilen, nehmen die genannten Kultbräuche in Israel eine eigene Entwicklung; die israelitischen Eigenheiten, welche z.T. nur an Details erkennbar sind, bezeugen die gesonderte und unabhängige Entwicklung Israels; letztere ist insbesondere am Sündopfer (קרבן חטאת) ablesbar. Am deutlichsten kommt die neue religiöse Idee jedoch durch die allgemeine Auffasssung vom Opfer zum Ausdruck: Fehlen doch dem biblischen Opferwesen die mythologischen und magischen Voraussetzungen, die im Polytheismus dem Opfer kosmische Bedeutung verleihen. JHWH bedarf weder des stärkenden Opfers (Speis und Trank) noch irgendeiner externen Kraftquelle. Die Leichtigkeit, mit der die Propheten (vgl auch Ps 50,8) das JHWH-Kultwesen angreifen, zeigt, daß die biblische Auffassung vom Opfer nicht aus der Auseinandersetzung mit der polytheistisch-mythologischen Opfervorstellung hervorgegangen sein kann.

b. Brot Gottes[338]

Texte wie Ri 6,19; Lev 21,6 u.ö. (לחם אלהים), die Rede vom "beruhigenden Duft" (ריח ניחוח), prophetische Aussagen über den "Tisch JHWHs" (Ez 44,7; 41,22; Mal 1,7.12) sowie Voten Hoseas (9,4) und Deuterojesajas (43,24a) bezeugen volkstümliche Vorstellungen. Solche sprachlichen Phänomene sind jedoch lediglich linguistische Fossilien, welche in biblischer Zeit ihre ursprüngliche Bedeutung längst verloren haben. Andernfalls wäre uner-

336 Zum folgenden vgl *TEI* I, 560-574 (*KRI* 110-115).
337 Zum folgenden vgl *TEI* I, 560-562.
338 Zum folgenden vgl *TEI* I, 562-563.

klärbar, wie Propheten und Gesetzgeber sie so unbedenklich verwenden können. Am maßgeblichsten ist jedoch, daß nirgends die polytheistische Vorstellung angedeutet wird, daß dem Opfer eine für den Kosmos wesentliche Bedeutung zukommt.

c. Der Zweck des Opfers[339]

Die von Wellhausen u.a. vertretene Ansicht, es handele sich beim biblischen Heilsopfer um eine Opfermahlzeit, welche die Israeliten und JHWH gemeinsam einnehmen, beruht auf einer schablonenhaften Übertragung polytheistischer Vorstellungen. In der Bibel gibt es keinerlei Anspielung auf die mystische Gemeinschaft mit Gott — im prophetischen Bereich ebensowenig wie im kultischen. Die Heilsopfer werden *vor* JHWH, nicht *mit* JHWH verzehrt (vgl Dt 27,7; Ri 20,26; 2.Sam 6,17; 1.Kg 8,62ff).[340] P stellt das Fleisch der Heilsopfer als Eigentum JHWHs vor, so daß der Mensch quasi bei Gott zu Gast ist: Gerade darin besteht die Gottesgemeinschaft, welche dem Menschen durch die Opfermahlzeit ermöglicht wird (vgl Lev 7,20-21). Jedoch gibt es in der Bibel keinerlei Hinweis darauf, daß der Verzehr von Heilsopfern dem Menschen auf irgendeine Weise Anteil am göttlichen Wesen oder gar am göttlichen Leben gäbe. Die seelische Verfassung des Kultteilnehmers ist die Freude über die Gottesnähe,[341] nicht die mystische Einheit mit Gott. Diese Freude ist der Lebensnerv des israelitischen Kultes. Sie ist als "*vor* JHWH", nicht als "*mit* JHWH" qualifiziert.[342] Dieser Unterschied ist grundsätzlicher Natur, und dessen subtiler sprachlicher Ausdruck ist wesentlich.

Die Stiftungslegende des Heilsopferverzehres — und damit des israelitischen Festes überhaupt[343] — ist die Erzählung von der Mahlzeit "der Edlen Israels" vor Gott (Ex 24,9-11). Nach dieser alten, volkstümlichen Erzählung wird die Gemeinschaft mit JHWH nicht durch mystische Vereinigung, sondern durch visuelle Wahrnehmung gestiftet — sie ist graduell abgestuft (vgl V.1-2), damit diejenigen, welche Gott schauen, am Leben bleiben. "Das Angesicht Gottes zu sehen" (לראות את פני יהוה) ist zugleich auch der Zweck von Heiligtumsbesuchen, Pilgerreisen, Festen und Opfern. Dies wird besonders deutlich im Deuteronomium gesagt: Vor JHWH (vgl Dt 12,6-7.11-12.18; 14,23.26) im Tempel seiner Stadt zu opfern, sein Angesicht zu schauen und die Freude (Dt 12,12.18; 14,26; 16,11.15; 26,11; 27,7), welche dies begleitet, sind Zweck der heiligen Mahlzeit — nicht die mystische Vereini-

339 Zum folgenden vgl *TEI* I, 563-567.

340 *TEI* I, 564 wird ferner auf Dt 12,7.18; 14,23.26; 15,20 verwiesen. Obgleich diese Stellen (bis auf Dt 15,20) vom Verzehr לפני יהוה handeln, nennt keine von ihnen expressis verbis die שלמים (Heilsopfer).

341 Vgl die Belege in II.B.8.e.

342 Vgl dazu unten II.B.8.

343 Vgl dazu unten II.B.8.e.

gung mit der Gottheit. Außerdem wird die Gottesfurcht als der religiöse Sinn der Opfermahlzeit in der erwählten Stadt benannt (Dt 14,23b).

Darüber hinaus sind diese Anschauungen für die Segensvorstellung bestimmend: Wo JHWH geopfert und sein Name angerufen wird, erscheint JHWH und segnet die Kultteilnehmer (Ex 20,24 vgl Lev 9,22-24; Num 6,27). Auch hier geht es um das Erscheinen Gottes und um seinen Segen, nicht um mystische Vereinigung.

Hier wird die kultische Parallele zur prophetischen Erfahrung erkennbar:[344] Es sollen sich weder Inspiration noch Ekstase noch mystische Vereinigung ereignen, sondern visuelle und akustische Wahrnehmung Gottes aus der Ferne, über jene ontologische Unterscheidung hinweg, durch die Gott und Mensch wie durch einen Abgrund getrennt sind. Opfer bewirken nicht Vereinigung mit dem Göttlichen; sie erfreuen Gott, insofern sie Zeugnis menschlicher Unterordnung und Gehorsams sind. In diesem Sinne sind sie Gott "angenehm", "wohlgefällig" (לרצון). Solche Ausdrükke kommen in Gesetzes— und Erzählungstexten wie auch in prophetischen und poetischen Texten vor (vgl Lev 22,20-23 u.ö.; 2.Sam 24,23; Jes 56,7 u.ö.; Jer 6,20 u.ö.; Ez 20,40-41 u.ö.; Hos 8,13 u.ö.; Mal 1,8-10 u.ö.; Ps 51,18 u.ö.). Das Opfer bezeugt Ehrerbietung und Verehrung (Jes 18,7; 43,23; Mi 6,7; Zeph 3,10; Mal 1,6.8.11 u.ö.). Sicher ist dies auch der Sinn des frappierenden Anthropomorphismus, "süßer Duft" — ריח ניחוח (Ez 20,41).

d. Das Purifizierungsopfer[345]

Wie bereits dargelgt, gibt es im biblischen Denken keine "dämonistische" Auffassung mythologisch-magischen Gepräges. Nichtsdestoweniger werden im israelitischen Kult Purifizierungsopfer dargebracht; polytheistische Purifizierungsopfer (sowie Purifizierungsriten schlechthin) sind per definitionem "dämonistisch", insofern mit ihnen bezweckt wird, auf die guten und bösen göttlichen Kräfte einzuwirken, damit letztere überwunden werden. Diese mythologisch-magische Eigenart geht dem biblischen Purifizierungsopfer vollständig ab.

Das Sündopfer (חטאת) — wie auch das Schuldopfer (אשם) — ist bei unbeabsichtigten Sünden vorgesehen (Lev 4-5). Ferner wird es bei Körperausflüssen (Lev 15,15), Menstruation (Lev 15,30), Geburt (Lev 12,6.8), Aussatz (Lev 14,19ff) sowie von Nasiräern (Num 6,11.14) verlangt.

Im wesentlichen ist die חטאת purifizierend; sie purifiziert und heiligt Gegenstände (Lev 16,16.18-20.33; Ez 45,18-20; Ex 29,36-37; Lev 8,15; Ez 43,18-27) und Personen (Ex 29,10-37; Num 5,5ff). Die genauere Untersuchung er-

[344] Das Kapitel über die Eigenart der israelitischen Prophetie, *TEI* I, 507-532 (*KRI* 93-101), hatte in unserem Kontext ausgespart bleiben müssen (s.o., Anm 292).

[345] Zum folgenden vgl *TEI* I, 567-570.

weist, daß חטאת ("Sündopfer") im Grunde nicht zur Kategorie des *Opfers* zählt: Eine Art von חטאת, deren Blut nicht in das Heiligtum gebracht wird, wird lediglich von den männlichen Priestern verzehrt (Lev 6,19-22; 7,6; Num 18,9-10); bemerkenswert ist, wie sehr diese Texte das Abwenden von dunklen, unheilvollen Gefahren betonen. Dies charakterisiert auch eine andere Art von חטאת, deren Blut zwar ins Heiligtum gebracht wird, welches aber samt und sonders (Fleisch, Haut und Exkremente) *außerhalb* des Lagers verbrannt wird (Lev 4,11-12.21; 16,27) — nicht wie das Brand— (עולה) und Fruchtopfer (מנחה) auf dem Altar. Die Absicht der hier geforderten Verbrennung scheint weniger der "süße Duft" als die Abwendung von Gefahr zu sein. — Außerdem gibt es eine Reihe von Opfern sowie im Kult institutionalisierter Riten, die jeweils als חטאת bezeichnet werden; ihnen ist gemein, daß ihr Ort außerhalb des Heiligtumes ist und daß sie auf die Gefahren ausgerichtet sind, die aus der dämonischen Macht des Unreinen hervorgehen; Ziel dieser חטאות ist deshalb, durch Übertragung, Eliminierung u.ä.m. von dem Unreinen zu purifizieren: Ritus für den Versöhnungstag (Lev 16,27), Verbrennung der Roten Kuh (Num 19[346] vgl 8,7[347]); auch der Asalselbockritus gilt als חטאת (Num 16,5), obgleich es sich im biblischen Sinne nicht um ein Opfer handelt. — Gegen die Gefahr des Unreinen schützen ferner Riten, die keinerlei Beziehung zum Heiligtum haben: bei Aussatz (Lev 14,2-7.49-53). — Schließlich ist im weiteren Sinne auch der in Dt 21,1-9 vorgeschriebene, Sühne schaffende Ritus als Art von חטאת zu verstehen;[348] auch hier geht es um die Welt des Unreinen und um animistisches Kultbrauchtum.

Aus diesen Texten kann folgender Befund erhoben werden: Die חטאת ist ursprünglich kein Opfer, welches Versöhnung mit der Gottheit stiften soll; vielmehr handelt es sich um die Art jener exorzisierenden Opfer, welche in der gesamten polytheistischen Welt verbreitet sind und die das Ziel verfolgen, das Böse-Unreine auszutreiben und fernzuhalten. Die Beziehung der חטאת zu diversen, — nur zum Teil pathologischen — physischen Zuständen legt nahe, daß sie in vorbiblischer Zeit in der priesterlichen Heilkunst beheimatet war — den babylonischen Heilung stiftenden Opfern vergleichbar.

Indessen werden die polytheistischen Wurzeln der חטאת in der biblischen Zeit vollständig entfernt; dabei findet eine fundamentale Wandlung statt.

Mit dem biblischen "Sündopfer" (חטאת) wird keinerlei therapeutischer Zweck verfolgt, sondern es will lediglich Sünde sühnen und Unreinheit purifizieren. חטאת obliegt dem Priester. Wie bereits dargelegt wurde, hat der israelitische Priester mit Heilkunst nichts zu tun: Wird doch die Purifizierung wirkende חטאת erst dargebracht, *nachdem* die Krankheit (oder der pu-

346 Lediglich ihr Blut wird *im Lager* versprengt. Indessen verunreinigt ihre Zubereitung die handelnden Priester (V.7-10.21) — Übertragung.

347 Dieser Beleg wird *TEI* I, 568 angeführt; während in Num 19 ausschließlich von מי נדה (V.9b.13b.20b.21b) die Rede ist, handelt 8,7 von מי חטאת.

348 Der in dieser Formulierung wiedergegebene Vorbehalt Kaufmanns (vgl *TEI* I, 569) ist dahingehend zu präzisieren, daß die חטאת in besagtem Deuteronomiumtext nicht vorkommt; insgesamt gibt es im Deuteronomium vier חטאת-Belege (9,18.21.27; 19,15): Keiner davon meint das חטאת-Opfer.

rifizierungsbedürftige Zustand) vorüber ist. חטאת ist auf keinerlei dämonische Macht bezogen, denn es gibt keinen einzigen Ritus, der — sei es schützend, bekämpfend oder exorzisierend, geschweige denn umwerbend — auf die Macht aktiver dämonischer Kräfte ausgerichtet ist. Stattdessen sind die חטאת-Riten ausschließlich JHWH-orientiert; daher eignet der biblischen חטאת etwas von JHWH-Opfern. Zwar ist die חטאת sowohl dem Heiligen (nämlich der Stiftshütte) als auch dem obskuren Bereich *außerhalb des Lagers* zugewandt; nichtsdestoweniger aktiviert sie ausschließlich die Mächte des Heiligen — JHWHs. Dabei hat die einst virulente Macht des Unreinen aufgehört, eine wirkliche Macht zu sein. So stellt die biblische חטאת ein Fossil dar, ein Denkmal für jenen uralten Polytheismus, der durch die israelitische Religion ersetzt wird.

e. Der Vertreibungsritus des Asaselbockes[349]

Unter sämtlichen biblischen Purifizierungsriten scheint die Vertreibung des Asaselbockes (Lev 16) am "polytheistischsten" zu sein, insofern dieses Sündenbockzeremoniell offenbar auf den Dämonen *Asasel* ausgerichtet ist.

Unreinheit, welche entweder den Einzelnen oder die Gemeinschaft befällt, wird nach verbreiteter polytheistischer Praxis entfernt, indem man sie einem Gegenstand oder Tier überträgt, um das jeweilige Trägerobjekt zu vernichten oder zu vertreiben.

Zweifellos bestehen große Ähnlichkeiten zwischen dem Asaselbockritus und polytheistischen Vertreibungsriten. Ebenso sicher ist, daß der Ritus hohen Alters ist und auf die Zeit vor Aufkommen der JHWH-Religion zurückgeht. Nichtsdestoweniger sind polytheistische und biblische Vertreibungsriten grundverschieden.

Nach polytheistischem Erleben kommt das vernichtete oder vertriebene Böse aus einer dämonischen Quelle. "Dem Bock" werden Plagen, Hunger, Krankheit oder gar der böse Geist selbst aufgeladen; sodann wird der Bock vernichtet oder verjagt. Bei manchen Riten wird "die Sünde" selbst dem Bock aufgebürdet; dabei meint "die Sünde" Verunreinigung durch das Unreine, welches durch seine dämonische Kraft Böses schafft. So ist Purifizierung immer auf Geister und Dämonen ausgerichtet.

Nichts dergleichen trifft auf den Asaselbock zu: Trotz der Parallelisierung der jeweiligen Böcke "für JHWH" und "für Asasel" (Lev 16,8) stellt letzterer, nämlich "der Sündenbock", kein Opfer für Asasel dar. Geschieht doch sowohl die Darbringung des Bockes (vgl V.7) als auch die Übertragung der Sünde auf ihn (vgl V.10) *vor JHWH.* Offenbar machen

---

[349] Zum folgenden vgl *TEI* I, 570-572. (Unter dem Titel "Vertreibungsriten" — השלוח נמוסי — wird in diesem Abschnitt ausschließlich der Asaselbockritus behandelt.)

beide Böcke zusammen eine חטאת aus. Dabei werden sämtliche Opferhandlungen ausschließlich am Bock für JHWH vollzogen. Am Asaselbock wird überhaupt nicht gehandelt, außer daß die Sünde auf ihn übertragen wird; das heißt, der Asaselbock ist nicht Opfer, sondern Vehikel. Daß es sich bei der von ihm fortgetragenen Sünde nicht um dämonische Verunreinigung handelt, sondern um Sünde im religiös-moralischen Sinne (Sünde vor Gott), ist aus der Funktion des Asaselbockes in diesem Ritus zu ersehen: Asasel ist ein Wüstengeist, einer von vielen Dämonen. Jedoch ist unter allen auf der Welt bekannten Vertreibungsriten der Asaselbockritus der einzige, bei dem nicht der Dämon selbst verschickt wird, sondern dem Dämonen etwas zugeschickt wird. Darin unterscheidet sich dieser biblische Ritus grundlegend von polytheistischen Vertreibungsriten. Zwar ist anzunehmen, daß in vorbiblischer Zeit mit dem Asaselbock das Böse und das Schädliche in die Wüste verjagt wird. Jedoch ist davon in Lev 16 nichts erhalten: Asasel verursacht weder die Gefahr noch das Böse, übernimmt er doch überhaupt keine aktive Rolle. Zwar kann Sünde, so sie nicht entfernt wird, den Zorn JHWHs erregen und auf diese Weise Schaden wirken. Letzterer kommt aber nicht von Asasel. Asasel ist lediglich ein passives Symbol "des Unreinen"; der Bock trägt das Unreine heim. Per se ist dieses Unreine aber keine schädigende Macht. Der Wert jenes Ritus ist nicht die Austreibung einer unheilvollen, dämonischen Macht, sondern die Erfüllung eines JHWH-Gebotes. Das wird zwar nirgends ausdrücklich gesagt, ist aber durch die Eigenart des Ritus insgesamt impliziert.

Hier ist deutlich erkennbar, wie die alte Religion durch die Kraft der neuen religiösen Idee grundlegend verwandelt wird. Es ist evident, daß der Gesetzgeber sich nicht daransetzte, einen neuen Ritus zu schaffen, der sich von allen ähnlichen polytheistischen Riten unterscheiden sollte. Die Umwandlung geschieht von selbst im Zuge des allgemeinen organischen Transformationsprozesses. Auf diese Weise wird ein alter, ursprünglich polytheistischer Brauch beibehalten, nachdem sein eigentlicher Inhalt verloren gegangen ist. Gerade dieser Ritus, bei dem der biblische Kult dem Polytheismus offensichtlich am nächsten rückt, ist ein großes Symbol für die neue religiöse Vorstellung von der Herrschaft des Einen.

f. Das Pessahopfer[350]

Nach biblischen Begriffen ist das Pessahopfer nicht zu den חטאות zu rechnen, insofern es weder auf die Sünde noch auf das Unreine bezogen ist. Im Gegensatz zum Asaselbockritus ist es kein Vertreibungs—, sondern ein apotropäischer Ritus. Zum polytheistischen Vorbild des Pessahopfers ist hypothetisch zu berücksichtigen: Das in der ersten Vollmondnacht des

[350] Zum folgenden vgl *TEI* I, 573-574.

ersten Monats dargebrachte Pessahopfer scheint anzuknüpfen an die Opferung der Erstgeburt von Mensch und Tier, möglicherweise für die Mondgottheit; wahrscheinlich steht hinter dem Vernichter in Ex 12-13 die polytheistische Vorstellung von einem blutrünstigen Dämonen, der bis zum Morgen wütet. Daher die im biblischen Bericht mehrfach bezeugte apotropäische Funktion des Blutes an Türschwelle und —pfosten, auf der Hand und zwischen den Augen — ferner der Ysop: ein purifizierendes Mittel par excellence.

Die Charakteristika des biblischen Pessahopfers sind grundverschieden: Zunächst unterscheidet sich dieses Opfer von den anderen Purifizierungsopfern, da ihm jeglicher Bezug zum Unreinen abgeht. Außerdem ist die ursprünglich reelle Gefahr vollständig umgesetzt worden in die historische Erinnerung daran: Im Polytheismus werden die durch den ersten Vollmond aktivierten dämonischen Mächte gleich den im Jahreszyklus wiederkehrenden Naturereignissen erlebt. Dagegen historisiert der biblische Bericht die Gefahr: Sie ist ein einmaliges Ereignis, bei welchem JHWH mit der Vernichtung der Erstgeburt einstmals ein bestimmtes Ziel verfolgte; eine echte Gefahr ist daher nur bei dem ersten Pessah in Ägypten gegeben; die Funktion aller späteren Pessahopfer, bei denen keine reelle Gefahr besteht, ist ausschließlich das Gedenken. — Eine weitere grundlegende Wandlung ist festzustellen: Im Polytheismus kommt apotropäischen Zeichen, Amuletten, Beschwörungen etc die Funktion zu, feindlichen göttlichen und dämonischen Kräften zu wehren — sie in Schach zu halten. Nicht so in der JHWH-Religion: Da das Dämonische aufgehört hat, eine selbständige Macht zu sein, haben die genannten Phänomene eine andere Bedeutung; hier sind die Blutzeichen Wegweiser, die dem Engel JHWHs ermöglichen, seine Aufgabe zu erfüllen. Diese Auffassung wird auch zur Voraussetzung der Dämonologie des postbiblischen Judentums.

Ferner ist bemerkenswert, daß die biblische Erzählung JHWH die Erstgeburt Ägyptens erschlagen läßt, anstatt daß JHWH ausschließlich die Israeliten schützt, als ein mordwütiger Dämon in Ägypten die Erstgeburt heimsucht. Diese Darstellung billigt den dämonischen Mächten des Unreinen überhaupt kein Handeln zu. Die Neuorientierung dieser religiösen Auffassung, welche das Ende des Polytheisnus in Israel bedeutet, geht aus der Intuition der neuen religiösen Idee hervor.

8. Die Feste[351]

a. Das israelitische Fest und das polytheistische Fest[352]

Polytheistische Feste haben eine mythologisch-magische Grundlage. Es ist der Zweck der Feste, der Gottheit zu Kräften zu verhelfen oder diese zu aktivieren. Auf der kultdramatischen Ebene bekommt der Mensch Anteil am Leben der Gottheit, die er dann zu seinen Gunsten beeinflußen kann. Das Fest ist das Fest der Gottheit; an ihrer Freude hat der Mensch Teil. Anlaß des Festes sind entweder Naturereignisse, die zyklisch wiederkehren und mit dem Leben der Gottheit verknüpft sind — etwa Sterben und Auferstehen der Gottheit im Spiegelbild des jahreszeitlichen Zyklus; oder es wird jener historischen Ereignisse gedacht, welche sich einst in der mythischen Vergangenheit der Gottheit ereignet haben.

Dem israelitischen Fest fehlt sowohl der naturhafte als auch der historisch-mythologische Hintergrund. Wie bei den Kultbräuchen gehen auch bei den israelitischen Festen die Anfänge auf die Zeit vor Aufkommen der JHWH-Religion zurück. Das Brauchtum der Feste hat polytheistische Wurzeln. Jedoch sind die alten mythologisch-magischen Wurzeln entfernt worden, so daß die Feste zum Symbol der neuen Idee werden.

b. Naturfeste und Gedenkfeste[353]

Unter den israelitischen Festen — Shabbath, Neumond, Neujahr, Versöhnungstag, Pessah, Shvuoth (Wochenfest), Succoth (Laubhüttenfest) — können die Pilger— und die landwirtschaftlichen Feste als gesonderte Gruppe ausgegrenzt werden. Es fällt auf, daß diesen Festen trotz ihrer Verwurzelung in der Landwirtschaft nichts Mythologisches anhaftet.[354]

Der polytheistische Mensch erlebt die Fruchtbarkeit des Mutterschosses von Mensch und Tier sowie der Mutter Erde nicht allein als Segen der Gottheit. Fruchtbarkeit ist auf natürliche Weise mit dem Leben der Gottheit verknüpft;[355] diese Zusammenhänge verleihen den Festen ihre mythologische Bedeutung.

Dagegen ist das israelitische Naturfest bestimmt von der Freude über JHWHs Gaben sowie von der Dankbarkeit dafür.

---

351 Zum folgenden vgl *TEI* I, 574-588 (*KRI* 115-121).

352 Zum folgenden vgl *TEI* I, 574-575.

353 Zum folgenden vgl *TEI* I, 575-579.

354 Die Darlegungen bezüglich des agrarischen Charakters dieser Feste sowie über die Frage ihres kanaanäischen Ursprungs (vgl *TEI* I, 576) werden hier vollständig übergangen.

355 *TEI* I, 557, Verweis auf ägyptische und sumerische Vorstellungen.

Deshalb fehlt bei den israelitischen Naturfesten (wie bei den israelitischen Festen überhaupt) die Grundlage des mythologischen Dramas. Es fehlt das im Polytheismus verbreitete magisch-kultische Drama, durch welches der Mensch die Gottheit bei ihren im metaphysischen Bereich stattfindenden Kämpfen u.ä. den Rücken stärkt. Zwar haben die israelitischen Naturfeste dramatische Elemente; jedoch sind jene einzigartig und deshalb in hohem Maße instruktiv.

Die israelitischen Naturfeste werden von Anfang an — nämlich in allen Pentateuchquellen — historisiert: Sie knüpfen an bestimmte Ereignisse in der Heilsgeschichte an, die JHWH und seinem Volk gemeinsam widerfahren: Befreiung aus Ägypten (Ex 12-13; 23,15; 34,18-20; Dt 16,1-6), der anschließende Aufenthalt in der Wüste (Succoth: Lev 23,43), das Ererben des Gelobten Landes (Shvuoth: Dt 26).

Dem Brauchtum der historischen Pessah— und Shvuothfeste fehlt es nicht an Elementen dramatischen Darstellens (Pessah: Blut am Eingang, eiliges Verzehren des Opfers, Aufbruchsvorkehrungen. — Succoth: sieben Tage in der Succah). Auffällig ist, daß der Dramatisierung dieser historischen Stoffe die Möglichkeit mythologischen Erlebens abgeht: Was der Gottheit geschieht, ist kein Thema.[356] Hier wird eine gesunde Intuition der israelitischen Religion erkennbar: Bei den kosmischen Festen — Shabbath, Neumond, Neujahr, Versöhnungstag — wäre das Historisieren mythologisch verfänglich, so daß es vermieden wird.

c. *Shabbath*[357]

Von allen israelitischen Festen eignet allein dem Shabbath etwas Mythologisches: An diesem Tag ruht Gott von seinem Schöpfungswerk (Gen 2,1-3; Ex 20,11 u.ö.). Indessen wird nicht an der Gottheit gehandelt (keine Theomachie[358], Theogonie u.ä.), sondern die Gottheit erscheint als Schöpfer. Die Heiligkeit des biblischen Ruhetages hat keinerlei Bezug zu Hemerologien, wie dies im Polytheismus der Fall ist; sie ist kraft göttlichen Segens und göttlicher Heiligung gegeben. Ferner ist analog zur Historisierung der Naturfeste eine moralische Ratio gegeben (Dt 5,14-15).

356 Entsprechendes ist auch an dem erst in nachexilischer Zeit aufkommenden Purimfest mit seinen dramatischen Bräuchen erkennbar.

357 Zum folgenden vgl *TEI* I, 579.

358 Zu dieser Terminologie s.o., Anm 217.

d. Neujahr[359]

Das israelitische Schöpfungsfest ist der Shabbath, nicht das Neujahrsfest.[360] Über Neujahr wissen wir nicht mehr, als daß es ein Tag des Trompetenstoßens ist. Aber auch an den Tagen des allmonatlichen Neumondes und zu anderen Festzeiten werden Trompeten geblasen (Num 10,10). Dies ist ein verbreiteter polytheistischer Brauch, um Dämonen und böse Geister fernzuhalten, die am Neumond besonders virulent sind.

In der Bibel wird dem Trompetenstoßen und Lärmen ein völlig neues Motiv verliehen: Nach Num 10,9-10 bringt der Mensch durch sein Lärmen und Trompetenstoßen sich vor Gott in Erinnerung — das heißt, er bringt seine Hoffnung auf Erlösung in Erinnerung. Diese naive, volkstümliche Vorstellung — die freilich in Jes 62,6-7 aufgegriffen wird[361] — bringt die neue Idee von der absoluten Herrschaft JHWHs zum Ausdruck.

In den Psalmen wird durch Jubel und Trompetenblasen die Verehrung Gottes, des größten Königs, artikuliert (Ps 95,1-3; 98,4; 100,1; 150,3 vgl 27,6; 89,16). Israel verehrt ein Königtum, das ewig währt, welches dem Menschen jedoch nur durch göttliche Selbstoffenbarung bekannt ist; daher das Trompetenblasen am Sinai (Ex 19,16.19; 20,18).

e. Die Festfreude[362]

Im polytheistischen Fest bekommt der Mensch Anteil am Leben und Schicksal der Gottheit; die bisweilen orgiastische Freude stellt die Gemeinschaft der göttlichen und menschlichen Teilnehmer her, indem die Gottheit in jedem ekstatischen Kultteilnehmer Wohnung nimmt.

Dagegen ist das israelitische Festerleben die Freude vor Gott. Das geht aus dem Bericht des Bundesfestes am Sinai in Ex 24 hervor, in dem sowohl die Ätiologie des israelitischen Opfers[363] als auch des israelitischen Festes überliefert ist. Zweck des Festes ist, Gottes Angesicht zu schauen und vor Gott zu erscheinen (Ex 23,15.17; 34,23-24; Dt 16,16; 31,11; 1.Sam 1,22;

---

359 Zum folgenden vgl *TEI* I, 580-585.

360 Die ins Detail gehende Diskussion (*TEI* I, 580-583) wird hier vollständig übergangen: Kaufmann lehnt Hypothesen ab, die unter Verweis auf babylonische Vorstellungen das israelitische Neujahrsfest als Schöpfungsfest deuten.

361 Kaufmann ist der Auffassung, daß die Torahliteratur volkstümlicher als die prophetische ist; *TEI* I, 185-220 (*KRI* 200-208). — Da dieser Aspekt für Kaufmanns P-Interpretation nicht wesentlich ist, wird er im folgenden (s.u., II.E.) nicht dargestellt werden.

362 Zum folgenden vgl *TEI* I, 585-586.

363 Vgl dazu oben II.B.7.c.

Jes 1,12; Ps 42,3 vgl Ps 17,15; 21,7; 63,3)[364], zu seiner Ehre sich vor ihm freuen.

Bekanntlich ist kanaanäisch-dionysischer Einfluß für das israelitische Festbrauchtum bestimmend (vgl Am 2,7; Hos 4,14; 2.Kg 23,7). Nichtsdestoweniger ist in Israel nirgends die Vorstellung bezeugt, daß die Gottheit das Fest feiert, daß das Fest von irgendeiner Relevanz für Leben und Schicksal der Gottheit sei. In Israel sind Fest und Festfreude des Menschen Teil. "Dionysische" Freude wird in Israel nicht *mit*, sondern *vor* Gott erlebt. Am 2,7 ist sogar die volkstümliche Vorstellung bezeugt, daß zur Ehre JHWHs Kultprostitution vollzogen wird, — aber selbst hier, genuin israelitisch: Nach polytheistischem Erleben müßte die Gottheit an solchen Kulthandlungen selber teilnehmen, wovon hier aber keine Rede ist.[365] Das israelitische Fest wird dem Menschen geschenkt, damit er sich vor Gott an Gott erfreue — sich durch seine Heiligkeit heilige.

f. Gott und Kult[366]

Auch die israelitische Auffassung vom Kult ist von der Vorstellung von dem Einen, höchsten, allmächtigen Gott bestimmt. Der Wert des Kultes liegt nicht in der inneren Kraft der Kulthandlungen, die im Leben der Gottheit oder in den Geheimnissen des metagöttlichen Seins verwurzelt sind. Der Sinn des israelitischen Kultes ist vollkommen anders: Indem Gott den Kult gebietet, wird dem Menschen ermöglicht, sein Verhältnis zu dem Einen heiligen Gott Ausdruck zu verleihen. — Daß der biblische Gott weder als Priester Opfer darbringt noch Purifizierungshandlungen vornimmt noch in Freude und Trunkenheit Feste feiert, verdeutlicht den abgrundtiefen Unterschied zwischen der polytheistischen und der israelitischen Auffassung vom Kult.

Die israelitischen Vorstellungen vom himmlischen Kult (Jes 6,3; Ez 3,12; Ps 89,8; 29,1; 103,20; 148,1; 150,1; Neh 9,6), von JHWH als Purifizierung stiftendem Priester (Ez 36,25; Ps 51,9 vgl Mi 7,19), von JHWH, der einen Schwur leistet (Dt 32,40; Ex 6,8; Num 14,30; Ez 20,6.15.23; Ps 106,26; Neh 9,15), von JHWH, der in Gen 15 anläßlich des Bundesschlusses mit Abram zwischen den geteilten Opferhälften hindurchfährt, sind weitgehend volkstümlichen Charakters. Obgleich dieses Anschauungsgut polytheistischen Ursprungs ist, ist in allen diesen Texten immer der Mensch der nehmende, niemals der gebende Partner, so daß keiner dieser Texte Gottes

---

[364] *TEI* I, 586, Anm 51 Auseinandersetzung mit der in babylonischen Texten vorkommenden Wendung, "das Angesicht Gottes schauen": In Babylonien (und andernorts) ist mit dem Schauen des Angesichtes Gottes meist die visuelle Wahrnehmung eines Götterbildes o.ä. gemeint; dagegen ist es in der biblischen Religion eine Metapher für das Erscheinen des Israeliten in der Gegenwart JHWHs.

[365] Zu dieser problematischen Exegese vgl Krapf, 100.

[366] Zum folgenden vgl *TEI* I, 587-588.

Allmacht in Frage stellt: Sämtliche himmlische Wesen sind JHWH untergeordnet. JHWHs purifizierendes Handeln ist eine Metapher für seine Vergebung. JHWH schwört bei seinem eigenen Leben, seiner eigenen Heiligkeit, seiner eigenen Ewigkeit — niemals bei irgendeiner "höheren Instanz". Der Bund mit Abram ist für das göttliche Sein irrelevant, er wird zu Gunsten des Menschen geschlossen.

Die biblische religiöse Idee, welche bereits für die frühesten Schichten (einschließlich der "magischen") bestimmend ist, ist die Vorstellung von dem Einen höchsten Gott, der über alle kosmischen Gesetzmäßigkeiten — Schicksal, Notwendigkeit — erhaben ist. Er ist ungeboren, zeugt nicht, kennt keine geschlechtliche Leidenschaft, ist unabhängig von der Materie und ihren Mächten; eine Gottheit, die mit anderen Göttern oder Mächten des Unreinen keine Kämpfe ausficht, die keine Mantik treibt, nicht prophezeit, keine Magie übt, keine Opfer schlachtet, die sich weder versündigt noch der Purifizierung bedarf noch in ihrem eigenen Leben Feste feiert. Der Wille Eines höchsten Gottes über allem Sein — das ist das Siegel der biblischen Religion. Darin unterscheidet sie sich von allen anderen Religionen.

C. Die Entstehung des israelitischen Monotheismus und die Eigenart des israelitischen Priestertumes[367]

Im Kontext dieser Darstellung sind Kaufmanns Beitrag zur Vor— und Frühgeschichte Israels sowie seine Ansicht von den Anfängen der israelitischen Religion[368] nur insofern von Interesse, als jene Komplexe wesentlich sind, um seine Interpretation der Eigenart Ps zu verstehen.

1. Zur Eigenart der israelitischen Religion[369]

Die Entstehung der israelitischen Religion stellt in der menschlichen Geistesgeschichte ein einzigartiges Problem dar. Dies hängt vor allem mit dem volkstümlichen Charakter des israelitischen Monotheismus zusammen.

Nach unseren Begriffen ist die Vorstellung von der Einheit Gottes eine der abstraktesten Vorstellungen menschlichen Denkens: Hängt sie doch mit der Abstrahierung von aller Vielfalt der Phänomene zusammen, in der die Welt uns offenbart wird, und mit der Bezogenheit allen Seins auf die verborgene, unverfügbare Einheit. Der Eine Gott ist die Ursache der Ursachen, selbst ewig, die Existenz der Existenzen, erhaben über alles Konkrete und Faßliche sowie über jeglichen Begriff von Raum und Zeit, die höchste Idee. Damit kommt die Frage auf: Wie kann in der Antike in Israel eine derartige Religion entstehen? Die Kultur Israels ist eine Hirten— und Bauernkultur. Ferner ist begriffliches Denken, selbst in der späten Zeit, nicht die schöpferische Stärke Israels: Begriffliche Wissenschaft entsteht nicht in Israel — weder Logik noch Philosophie

---

[367] Wie in der Vorbemerkung zu diesem Hauptteil (s.o., S.74) angesprochen, werden im nachfolgenden Kapitel Ansichten Kaufmanns dargestellt, die prononcierte Werturteile über die qualitativen Vorzüge des biblischen Monotheismus gegenüber polytheistischen Religionen enthalten. Da angesichts der Häufigkeit derartiger Bewertungen nicht jedes Mal hervorgehoben wird, daß es sich bei m.E. problematischen Wendungen — beispielsweise "die israelitische Religion entstehe auf einem kulturell-religiös hochstehenden Niveau", "Naivität (biblisch) anthropomorpher Gottesvorstellungen", "primitive ethnische Religionen" u.ä.m. — um authentische Formulierungen Kaufmanns handelt, sei präzisiert, daß sämtliche hier wiedergegebene Werturteile von Kaufmann übernommen sind. — Die Diskussion über die geistesgeschichtlichen und methodischen Voraussetzungen von Kaufmanns Denken kann im Rahmen dieser Untersuchung nicht stattfinden; dazu vgl Krapf, 81-113.

[368] Vgl dazu *TEI* II, 1-59 — eine kürzere Fassung des Kapitels, "Der Ursprung der israelitischen Religion" (*TEI* II, 33-59) war in *KZB* V, 243-280 unter dem Titel, "Der Ursprung des Monotheismus", vorveröffentlicht worden. — Im folgenden (II.C) wird nur auf die jeweiligen *TEI*-Texte verwiesen (dazu s.o., S.73-74).

[369] Zum folgenden vgl *TEI* I, 221-254.

noch Naturwissenschaft. Israels schöpferische Stärke entfaltet sich in der Poesie, in der Erzählung, in der Ethik, in der religiösen Vision etc. Gedankliche Abstraktion liegt Israel fern. Das hängt nicht zuletzt mit der Sprache zusammen, die abstrakte Begriffe kaum kennt; das biblische Hebräisch ist eine bildhafte, poetische Sprache, geeignet für liturgische Schöpfungen, aber unbrauchbar, um philosophische Gedanken zu formulieren.

Tatsächlich entwickelt der biblische Monotheismus keinerlei abstrakte Theologumena: Mit charakteristischer Naivität werden in der Bibel konkrete, oft anthropomorphe Gottesvorstellungen[370] verwendet, ohne daß der monotheistische Gottesbegriff dadurch beeinträchtigt wird. Der biblische Gott ist heilig, erhaben, ewig, allmächtig, gerecht, gut und barmherzig. Dabei beruht der biblische Gottesbegriff nicht auf philosophischer Differenzierung, sondern auf volkstümlicher Offenbarung; in der biblischen Literatur wird die Gottheit in den Farben volkstümlicher Phantasie vorgestellt. Erst in späterer Zeit werden die biblischen Theologumena von der Philosophie aufgegriffen.[371] Für die biblische Literatur selbst ist dagegen metaphysische und dogmatische Naivität charakteristisch.

Dennoch überwindet die israelitische Religion in einer Hinsicht grundlegend und definitiv die Personifizierung Gottes: Gott wird außerhalb jeglicher Beziehung mit der *Weltmaterie* vorgestellt. Gott hat keine materiellen Maße, steht er doch über Natur und Materie. Gott ist "Geist und nicht Fleisch", er ist "körperlos". Mehr noch: Gott wird vorgestellt als über Welt— und Naturgesetzen stehend, als erhaben über Bestimmung und "Schicksal". Darin unterscheidet sich die israelitische Religion vom Polytheismus und diesbezüglich steht sie auf einer Ebene, die ihr eigen ist: Der israelitische Gott ist metamythologisch und metanatürlich — das ist die Grundidee der israelitischen Religion, welche für ihr gesamtes Wesen bestimmend ist. Unter dieser Voraussetzung ist jedes konkrete "Gottesbild", welches die Erhabenheit und das Metamaterielle der Gottheit in Abrede stellt, entweder als bezeichnender Ausdruck metaphysischer Naivität oder als antiker Rest zu betrachten.[372]

Die israelitische Religion gründet auf der Offenbarung einer *neuen metaphysisch-religiösen Idee.* Diese impliziert die Überwindung der Transzendenz; jedoch ist sie mittels Vision (חזון) und bildhafter Begrifflichkeit (דמות) faßbar. Sie kommt mittels visionärer Intuition auf, und kann mit Hilfe von Symbolen begriffen werden. Deshalb kann sie zu *einer volkstümlichen Religion* werden. Ein herrschender Gott, der gegen Ägypten seine Macht ausübt, allmächtig, von dem alles kommt, heilig, erhaben, eifernd, über Gut und Böse herrschend, der seine Herrscherweisung durch Propheten kundtut, Einer, neben dem kein anderer ist — alles Prädikate, welche

---

[370] Auch der Prophetie ist der abstrakte Gottesbegriff unbekannt. Vielmehr ist die Prophetie in volkstümlichen Vorstellungen von Gottesoffenbarung verwurzelt. — Das Verhältnis von Bild und Abbild sowie der abstrakte Gottesbegriff liegt außerhalb der biblischen Problematik (diesbezüglich vgl *TEI* I, 229.)

[371] Zur Entwicklungs— und Wirkungsgeschichte des abstrakten Gottesbegriffes vgl *TEI* I, 231-244,252-254.

[372] Die hier angesprochenen Aspekte sind voraufgehend (II.B) detailliert thematisiert worden.

volkstümlich religiösem Empfinden nachvollziehbar sind. Diese Vorstellung kann unter Wüstenleuten aufkommen und vermag sie zu begeistern. Die israelitische Religion wird nicht aus der Logik ägyptischer oder babylonischer Priester geboren, die eine Einheit erstreben, welche auf abstrakter wissenschaftlicher Erkenntnis beruht. Ist ihr doch von Anfang an diese Art von Logik fremd. Vielmehr beruht der israelitische Monotheismus auf der Herrschaft des einen freien göttlichen Willens über alles Sein; deshalb ist die Ablehnung jedes Polytheismus in ihr tief verwurzelt, sei er volkstümlich oder priesterlich-philosophisch. Die israelitische Religion hat die Abstraktion nicht nötig: Sie kommt mit Symbolen aus, für welche abstrakte Begrifflichkeit überflüssig ist. Die neue Idee ist volkstümlich, deren ersten Auswirkungen sind konkret: Bekämpfung der Verwurzelung im Mythos und Ausmerzung des Mythos aus Isreal, Schaffung einer Welt von unmythologischen religiösen Symbolen. Darin kommt die Freiheit und die Erhabenheit Gottes zum Ausdruck. Diese neue Idee prägt die gesamte Kultur des antiken Israel.

2. Die Bibel und der Polytheismus[373]

Nach dem Zeugnis der biblischen Literatur haben wir uns die vorexilische Zeit als Epoche "des Götzendienstes" vorzustellen. Ohne Ausnahme ist diese Sicht in der wissenschaftlichen Diskussion übernommen worden: Im historischen Detail freilich sehr unterschiedlich, wird im Ergebnis jedoch übereinstimmend vorausgesetzt, daß der biblische Monotheismus aus der Auseinandersetzung mit dem Polytheismus hervorgeht.[374]

Tatsächlich verrät kein einziges Dokument der biblischen Literatur irgendeine inhaltliche Bekanntschaft mit den polytheistischen Mythen oder Religionen der Umwelt Israels. Nie wird auf konkrete Inhalte polytheistischer Religionen oder Mythen eingegangen; nirgends wird das Verhältnis der biblischen Autoren zum Götterglauben der Nichtisraeliten dargelegt. Aus diesem Befund ist entwicklungsgeschichtlich zu schließen, daß die biblische Religion weder aus einer bewußten Negierung des polytheistischen Mythos oder Götterglaubens noch aus einer Bekämpfung derselben hervorgeht.

In den biblischen Texten werden polytheistische Religionen auf der fetischistischen Manaebene wahrgenommen: Weder auf die kosmischen Funktionen polytheistischer Gottheiten wird Bezug genommen noch auf die Vergöttlichung von Naturphänomenen, aus welcher der Mythos erwächst; stattdessen wird die Verehrung polytheistischer Gottheiten als die Vergöttlichung von "Holz und Stein", von "Silber und Gold" abgetan; daß polytheistische Götterbilder nicht die Gottheiten selbst, sondern deren Wohnstätten meinen, wird außer acht gelassen. De facto bedeutet der biblische Polytheismusbegriff, daß die Heiden weder Gottheiten noch göttliche Kräfte verehren, sondern Fetische aus "Holz und Stein", aus "Silber und Gold":[375] Daß polytheistischen Gottheiten eine magische Qualität eigen ist, wird nicht einmal erkannt. Auf Grund ignoranter Naivität fehlt jedes Bewußtsein dafür, daß Magie und Mantik mit dem Glauben an lebendige, mythologische Götter verbunden sind; entsprechend fehlt in der biblischen Literatur jegliches Verständnis für die magische Dimension des polytheistischen Kultes.

Da Israel nicht in Isolation zu seiner polytheistischen Umwelt lebt, ist nicht auszuschließen, daß es israelitische Kreise gibt, die den Polytheismus besser kennen als die biblischen Autoren. Jedoch ist aus dem dargelegten biblischen Befund zweierlei zu schließen: zum einen, *daß der wesentliche Einfluß des fremden Polytheismus auf Israel nicht im Bereich der*

---

[373] Zum folgenden vgl *TEI* I, 1-22,255-285 (ferner 589-623,659-679).

[374] Zu diesem hier zusammenfassend festgehaltenen Ergebnis vgl die ins Detail gehende Diskussion, *TEI* I, 2ff,256-258.

[375] *TEI* I, 261-263 Auswertung vereinzelter biblischer Texte, in denen anklingt, daß es sich bei Gottheiten von Nichtisraeliten um lebendige Mächte handelt: Im Ergebnis bezeugen jedoch diese Nachrichten, daß die biblischen Autoren weder von der Funktion polytheistischer Gottheiten in der Natur und im Leben der Menschen noch von ihrer Rolle in der polytheistischen mythologischen Überlieferung eine deutliche Vorstellung haben.

mythologischen Erzählung liegt; zum anderen, *daß die Hauptauseinandersetzung der JHWH-Religion mit dem nichtisraelitischen Polytheismus nicht die Bekämpfung des fremden Mythos ist.*

Wird außerdem der unmythologische Charakter der biblischen Religion berücksichtigt, so ist zu folgern: Die israelitische Religion entsteht nicht in einer Auseinandersetzung mit anderen mythologisch-polytheistischen Religionen. Vielmehr geht die biblische Religion aus einem internen israelitischen Prozeß hervor, bei dem die israelitische Mythologie der vorbiblischen Zeit zerstört wird. Dieser Prozeß liegt historisch im Dunkeln; er ist von keinem der biblischen Autoren bezeugt, da er ihnen nicht bekannt ist.[376]

[376] In Israel selbst gibt es keinen echten Polytheismus. Zwar schließen sich Könige mitunter polytheistischen Religionen an. Dagegen ist gewichtiger, daß der volkstümliche Polytheismus oberflächlich ist: Er entbehrt jeglichen echten polytheistischen Götterkultes (Tempel, Priester) und erschöpft sich in abergläubischen Bräuchen und vereinzelten, mythologisch jedoch gegenstandslosen Anschauungen (Heerscharen etc). Dieser volkstümliche "Polytheismus" ist Fetischismus. — Zu diesem Komplex vgl ferner *TEI* I, 659-685: Da der in der Diskussion umstrittene Charakter "des israelitischen Polytheismus" für Kaufmanns Sicht des israelitischen Kultes sowie von P nicht konstitutiv ist, kann diese Fragestellung in der gegenwärtigen Darstellung nicht behandelt werden; (dazu vgl Krapf, 96-100). Indessen wird die Zurückweisung von Kaufmanns Bewertung des israelitischen Polytheismus als Fetischismus durch de Vaux [*RB* 70(1963)266-267] und Dumm [*CBQ* 23(1961)68-69] Kaufmanns Argumentation nicht gerecht; dazu s.o., I.B.1.

3. Religiös-kulturelles Erbe und Neuschöpfung im israelitischen Monotheismus[377]

Das vielschichtige kulturelle Erbe Israels setzt sich im wesentlichen aus vier verschiedenen Strängen zusammen; nämlich althebräisches (arabisch-aramäisches), babylonisches, kanaanäisches und ägyptisches Erbe.[378] Mit Ausnahme des ägyptischen Erbes werden diese in Israel erkennbaren kulturellen Einflüsse von den Vorfahren Israels übernommen, noch bevor sie nach Ägypten hinabziehen.[379]

Die israelitische Religion entsteht in dem skizzierten kulturellen Kontext, das heißt, auf einem kulturell-religiös hochstehenden Niveau.[380]

Die israelitische Religion ist ihrem Wesen nach *eine vollständige Neuschöpfung:* Sie beruht auf einem neuen *unmythologischen* Weltbild,[381] welches sich qualitativ von allem unterscheidet, was der Polytheismus schafft. Dabei ist die Kultur des antiken Vorderen Orients der Nährboden dieser Schöpfung. Liefert doch die Kultur des Vorderen Orients die Baumaterialien, mit denen die Welt der neuen Religion errichtet wird. Mehr noch: Die vorderorientalische Kultur ist ausschlaggebend für das Anfangsstadium der neu entstehenden Religion; denn mit ihrer Erfahrung eines Schöpfer— und Herrschergottes entsteht die israelitische Religion nicht im Kontext einer magischen, totemistischen, animistischen oder dämonistischen Religion. Vielmehr nimmt sie, umgeben von den weitentwickelten theistischen Hochreligionen Babyloniens, Ägyptens und Kanaans, ihren Anfang. Dort kommen Vorstellungen vor, welche Israel übernimmt und die aus seiner Religion nicht mehr wegzudenken sind: Schöpfergottheiten, welche die Welt und den Menschen beherrschen; Gottheiten, welche Kulturen und Gesellschaften gründen, Gerechtigkeit und ethisches Verhalten fordern, die richten und Gnade walten lassen. Diese religiösen Vorstellungen übernimmt Israel von der polytheistischen Kultur. Indessen ist die antike Kultur des Vorderen Orients auch in anderer Hinsicht ausschlaggebend für das Anfangsstadium der israelitischen Religion.

---

377 Zum folgenden vgl *TEI* II, 18-25.

378 Dies detailiert darzulegen erübrigt sich, insofern Kaufmanns Ansichten in ihrer Tendenz kaum als problematisch empfunden werden dürften. Es sei lediglich festgehalten, daß bezüglich althebräischen (sowie arabisch-aramäischen) Einflusses auf Phänomene der Prophetie, des Orakelwesens sowie auf das des משל (vgl *TEI* II, 18-19) verwiesen wird — bezüglich babylonischen kulturellen Erbes auf Erzählgut, Gesetzesmaterial, Liedgut, Weisheitsliteratur, ferner auf das Gottes— und Weltbild sowie auf kultische Einzelheiten (vgl *TEI* II, 19-20); bezüglich kanaanäischen Einflusses auf linguistisches, poetisch-literarisches, prophetisches sowie kultisches Erbe (vgl *TEI* II, 20-22); bezüglich ägyptischen Einflusses auf das ägyptische Lokalflair der Josefsgeschichte sowie des Berichtes von den israelitischen Stämmen in Ägypten, ferner auf die ägyptischen Namen des Priesterstammes und auf das Phänomen des technischen Zeichenwunders (vgl *TEI* II, 22-23; ferner s.o., II.B.4.c.γ-ε).

379 Vgl *TEI* II, 18-23.

380 Zu den folgenden Ausführungen vgl speziell *TEI* II, 23-25.

381 *TEI* II, 23: תפיסת-עולם חדשה לא-אלילית

Obgleich die Religionen des Vorderen Orients als Religionen ethnischer Verbände erscheinen, bezeugen die literarischen Zeugnisse Babyloniens, Ägyptens und Kanaans, daß während des zweiten Jahrtausends das Niveau der primitiven ethnischen Religion in mancher Hinsicht bereits überwunden ist: Der Einzelne mit seinen Nöten und Lebenskrisen spielt eine wichtige Rolle. Ferner offenbaren sie universalistische Tendenzen, insofern die Hauptgottheiten als Götter aufgefaßt werden, welche die Welt regieren und alles Leben erhalten.[382]

Auf diesem religiösen und ethischen[383] Niveau nimmt die israelitische Religion ihren Anfang. Auf dieser Stufe kommt unter den Israeliten die neue Idee auf, welche im Polytheismus dennoch unerreicht bleibt: die Vorstellung des Einen, die Vorstellung des höchsten Gottes, welcher über alles Recht und über jede Gesetzmäßigkeit herrscht. Auf diesem Niveau entsteht der israelitische *Monotheismus*.

[382] *TEI* II, 24 detaillierte Aufzählung von Vorstellungen (vor allem aus der orientalischen Weisheitsliteratur), welche von Israel übernommen werden.

[383] Gemeint sind im wesentlichen ethische Maßstäbe der Weisheitskultur des antiken Vorderen Orients.

4. Die Anfänge der israelitischen Religion[384]

a. Die antike biblische Literatur und die ihr voraufgehende religiöse Revolution[385]

In der Torahliteratur liegt die älteste Literatur Israels vor. So bezeugt die Torahliteratur ein älteres Stadium als jenes, von welchem die Schriftprophetie Zeugnis gibt.[386]

In der Torah — wie in der biblischen Literatur überhaupt — erscheint die Völkerwelt als Welt ohne Götter. Es gibt nur Einen Gott, der als Gottheit wirksam ist: JHWH. Zwar wird die Wirklichkeit der polytheistischen Götter nicht bestritten, jedoch de facto gibt es sie nicht, denn sie kommen nirgends als wirkende Kräfte vor. Die Götter sind bereits verschwunden, zu "Dämonen", zu machtlosen Schattenwesen herabgesunken. Sie erscheinen nicht einmal mehr als böse Geister, welche die Gottheit bekämpfen müßte. Zwischen der Gottheit und den polytheistischen Gottheiten findet keinerlei Interaktion statt. Gibt es in der biblischen Literatur insgesamt und speziell im Erzählgut der Torah keinen Bericht über den Beginn der israelitischen Religion, so bedeutet dies, daß dieses Motiv im volkstümlichen Erzählgut Israels von Anfang an fehlt.

Die älteste, uns überlieferte Literatur Israels entsteht in einem monotheistischen Klima. Sie wird geschaffen, *nachdem* der Polytheismus in Israel untergegangen ist. So muß der Entstehung dieser Literatur auf jeden Fall *eine tiefgehende religiöse Revolution* voraufgehen, bei welcher der antike israelitische Polytheismus zerstört wird und der Glaube an den Einen *in den Tiefen der Volksseele*[387] Wurzeln schlägt.

Die Frage nach den Anfängen des israelitischen Monotheismus ist nicht nur die Frage nach Ursprung und Eigenart der monotheistischen Idee. Vielmehr geht es um die Frage nach den historischen Anfängen des monotheistischen Volkes: Wann und wie findet unter den israelitischen Stämmen die einschneidende religiöse Umwälzung statt, bei welcher der Polytheismus untergeht? Außerhalb Israels gibt es in der Antike nirgends die kulturellen Voraussetzungen, in denen *volkstümliches monotheistisches Erzählgut* entsteht.[388] Das Werden dieses kulturellen Klimas ist das Hauptproblem.

Ein derartiges kulturelles Klima kommt nicht durch die Entstehung der monotheistischen Idee per se auf. Die Idee könnten einzigartige Philosophen oder eine in Mysterien eingeweihte Priesterschaft als Erbe hinterlassen. Jedoch kann der Monotheismus lediglich durch einen Kampf zum Erbe eines Volkes werden: Durch einen Religionskrieg, dessen Ziel es ist, *den Polytheismus aus dem Volk auszurotten*, durch eine leidenschaftliche Auseinandersetzung für den Monotheismus, durch einen Kampf für

---

384 Zum folgenden vgl *TEI* II, 33-59.

385 Zum folgenden vgl *TEI* II, 33-36.

386 Dazu s.u., II.E.1.

387 (Meine Hervorhebung) — *TEI* II, 34: במעמקי נפש האומה

388 Gegen die These, Israel habe den Monotheismus aus Babylonien oder Ägypten (Echnaton) übernommen.

einen "eifernden Gott". In diesem Sinne ist die Frage nach den Anfängen des israelitischen Monotheismus die Frage nach dem Ursprung *des Kampfes gegen den volkstümlichen Polytheismus,* die Frage nach dem Entstehen *eines monotheistischen Volkes* durch eine Auseinandersetzung mit dem Polytheismus.

Die älteste biblische Literatur, die Torahliteratur, bezeugt, daß diese Auseinandersetzung vor der Entstehung der Torahliteratur selbst stattfindet. Dies ist eine Grundfeste für die Erforschung der israelitischen Religion. Sie gerät in Vergessenheit, wo das grundlegende Phänomen außer acht gelassen wird: Von Anbeginn nimmt die biblische Literatur die polytheistische Welt als Welt ohne Götter wahr.

Die Torah — der Pentateuch —, die älteste monotheistische Literatur, weiß von einer derartigen Auseinandersetzung nicht vor der Zeit Moses zu berichten. Weder zur Zeit der Vorfahren der Menschheit noch zur Zeit der Vorfahren Israels wird von irgendeiner Spannung mit Polytheisten berichtet. Derartiges wird erst in Zusammenhang mit dem Auftreten Moses geschildert. Bei diesem Befund, nämlich dem Fehlen jeglichen Konfliktes mit dem Polytheismus in der vormosaischen Epoche, dürfte es sich um ein Abbild der historischen Realität handeln: Die Auseinandersetzung setzt erst mit Mose ein.

Dieses Bild wird bestätigt durch den Befund, daß die Torah in der Zeit vor Mose nichts von einem volkstümlichen Monotheismus zu berichten weiß. Zwar werden die Generationen vor dem Turmbau sowie herausragende Einzelne (Abraham, Melchizedek) als Monotheisten geschildert. Indessen setzt die monotheistische Geschichte *des Volkes* erst mit Mose ein. Die von der gesamten Torahliteratur bezeugte monotheistische Revolution inmitten der israelitischen Stämme, findet in jener Zeit statt.

b. Die apostolische Prophetie und der Ursprung der israelitischen Religion[389]

Die apostolische Prophetie ist weder in der Umwelt Israels — Ägypten, Kanaan, Babylonien — noch sonst irgendwo in der Religionsgeschichte anzutreffen. Die Funktion des Propheten als Gesandter Gottes unterscheidet den israelitischen Propheten von seinem Pendant in polytheistischen Religionen. Historisch ist bedeutsam, daß die apostolische Prophetie in Israel nicht vor Entstehen des Monotheismus bezeugt ist. Für die monotheistische Revolution ist sie ein maßgeblicher Faktor.

Die apostolische Prophetie ist von der polytheistischen deutlich unterschieden: statt des persönlich inspirierten Sehers — der Prophet als Knecht Gottes; statt des mantischen Naturtalents — der Verkünder des

[389] Zum folgenden vgl *TEI* I, 731-737.

göttlichen Willens; statt des Zauberers und Zeichendeuters — der Gesandte Gottes und Verkünder von dessen Willen. Offenkundig steht das Aufkommen der apostolischen Prophetie mit der monotheistischen Revolution in Zusammenhang.

Das Phänomen der apostolischen Prophetie ist zum ersten Mal in der Legende vom Brennenden Dornbusch bezeugt: Der erste Apostelprophet erhält seinen Auftrag.[390] Zugleich erscheint zum ersten Mal das Wunderzeichen, mit dem der Prophet die Authentizität seiner Sendung legitimiert.[391] Ab Mose ist das Motiv des Wunderzeichens in seiner legitimierenden Funktion für Gesandte Gottes in Israel etabliert[392] — selbst über das Ende der Prophetie hinaus. Daß die apostolische Prophetie in Verbindung mit dem technischen Wunder zur Zeit Moses zum ersten Mal in Erscheinung tritt, ist ein weiteres wichtiges historisches Indiz für die Datierung des Monotheismus in jene Zeit.

Nach der biblischen Überlieferung kommen zwei weitere Dinge zum ersten Mal in Zusammenhang mit dem ersten Apostelpropheten vor: zum einen die Offenbarung des JHWH-Namens; zum anderen die Auseinandersetzung mit dem Polytheismus. Dieses Zeugnis der biblischen Erzählung dürfte historisch zuverlässig sein, wonach es vor Mose *keinerlei Spannung zwischen der JHWH-Religion und dem Polytheismus gibt.* Nimmt doch das Drama der Auseinandersetzung zwischen der JHWH-Religion und dem Polytheismus erst mit dem Entstehen des Volkes Israel sowie mit dem Auftreten des ersten Apostelpropheten seinen Anfang.

Die biblische Überlieferung stellt JHWH in der Ur— sowie in der Vätergeschichte als die allgegenwärtige und handelnde Gottheit vor; sie offenbart sich Individuen, nicht dem Volk. Nichtsdestoweniger stehen nach dem Zeugnis der Überlieferung Apostelprophet, Zeichenwunder, die Offenbarung des JHWH-Namens sowie die Auseinandersetzung mit dem Polytheismus *mit dem Beginn der Geschichte Israels in Zusammenhang:* Zwar offenbart sich JHWH — wie in der Genesis — wieder einem Einzelnen; dabei wird aber dieses Individuum zum ersten apostolischen Propheten; denn Gegenstand der Offenbarung ist dessen Sendung zum Volk Israel, ihm den Namen JHWHs mitzuteilen, die göttliche Legitimierung seiner Mission mit Zeichen zu erweisen, das Volk zu befreien und einen Bund zwischen ihm und der Gottheit zu schließen. Die Legende vom Brennenden Dornbusch ist der Beginn der Epoche wunderbarer Offenbarungen an Israel. Die Geschichte Israels gibt den Rahmen für Auftreten und Wirken des Apostelpropheten ab. Bis Jakob offenbart sich Gott Einzelnen; niemals ist in der Zeit vor Mose eine apostolische Mission Gegenstand einer Offenbarung. Zwischen der Generation Jakobs und der Generation Moses entsteht das Volk Israel. Erst jetzt kommt die apostolische Prophetie auf, und erst jetzt nimmt die Auseinandersetzung mit dem Polytheismus ihren Anfang.

---

[390] Zu diesem Komplex vgl ferner oben II.B.4.c.η.

[391] Dazu s.o., II.B.4.c.δ (ferner β).

[392] Belege hierzu s. *a.a.O.*

Jene Faktoren, welche in der Geschichte Israels stets zusammengehören, treten auch in der biblischen Überlieferung gemeinsam in Erscheinung, und zwar in der Zeit, in der sie entstehen. Bei diesem Zusammentreffen handelt es sich nicht um einen Zufall.

Freilich läßt sich nicht geltend machen, daß in der biblischen Überlieferung die Absicht verfolgt werde, diesen oder jenen Faktor zu thematisieren. Nichtsdestoweniger enthält die Überlieferung ein zuverlässiges historisches Zeugnis: Der Umstand, daß der Bericht über die vorisraelitische Zeit weder Material über die apostolische Prophetie noch über die Auseinandersetzung mit dem Polytheismus enthält, besagt, daß diese Motive in jenem alten Erzählgut *fehlen,* aus dem der Genesistext entsteht. Zugleich ist der Befund, daß diese Motive in der biblischen Erzählung mit dem Erscheinen des Volkes Israel zusammenfallen, als monumentales Zeugnis dafür zu bewerten, *daß die JHWH-Religion dem Volk Israel in der ägyptischen Epoche durch den ersten Apostelpropheten der Weltgeschichte offenbart wird.*

Ein apostolischer Prophet betreibt die monotheistische Revolution. Er ist der Gesandte des neuen Gottes, der Verkünder der neuen Idee, der Prophet des einen höchsten Gottes. Seine religiöse Botschaft nimmt eine ethnisch partikularistische Form an; er macht die israelitischen Stämme zum Volk JHWHs. Sein Auftreten läßt im Volk die Hoffnung auf weitere Apostelpropheten entstehen. Er pflanzt den Keim der neuen Idee, welche die Wurzel des Polytheismus verdorren läßt, in die Seele des Volkes[393] ein. In allen folgenden Generationen treten in Israel Apostelpropheten nach seinem Vorbild auf; sie bewahren die Tradition der israelitischen religiösen Idee, ihre Botschaft dokumentiert deren Auswirkung.

Mit dem Erscheinen des ersten Apostelpropheten — sowohl in Israel als auch in der Weltgeschichte insgesamt — nimmt die israelitische Religionsgeschichte ihren Anfang.

c. Das historische Zeugnis von Mose[394]

Mose ist nicht deshalb als historische Persönlichkeit zu verstehen, weil er als Held großartiger Legenden in Erscheinung tritt. Mose ist insofern historisch, als der Kern des legendären Berichts über ihn durch glaubwürdige historische Befunde bestätigt wird.

Historisches Faktum ist, daß das Volk Israel sich mit dem Entstehen seines ethnischen Bewußtseins als *Volk JHWHs* versteht. Diese Verbindung zwischen Volk und JHWH besteht nicht zur Zeit der Erzväter.[395]

---

[393] *TEI* I, 737: בנפש העם

[394] Zum folgenden vgl *TEI* II, 37-40.

[395] *TEI* II, 25-32 Ablehnung der These, wonach die Erzväter Monotheisten seien (*TEI* II, 25-28). — Auseinandersetzung mit Alt, A., *Der Gott der Väter. Ein Beitrag zur Vorge-*

Historisches Faktum ist, daß in der Geschichte des Volkes Israel von Anfang an die apostolische Prophetie[396] als bedeutsamer Faktor wirksam ist.

Historisches Faktum ist, daß in Israel bereits in frühester Zeit im Namen JHWHs, des "Eifergottes", *ein Kampf gegen den Polytheismus* geführt wird. Selbst wer die JHWH-Religion in ihren Anfängen nur als Monolatrie verstehen will, muß den Gott dieser Religion als "eifernden" Gott begreifen. Sofern das Volk polytheistisch ist, fordern die Träger der JHWH-Religion vom Volk, allein JHWH zu dienen. Indessen ist das Kolorit des Kampfes gegen den Polytheismus der Monotheismus *des Volkes*. Die Helden dieser Auseinandersetzung sind die Apostelpropheten.

Damit kommt die Frage nach den Anfängen dieser Phänomene auf: Wann entsteht die JHWH-Eifergott-Religion, in deren Name die Apostelpropheten den Polytheismus bekämpfen?

Diese Phänomene sind genuin israelitisch: Zwar übernimmt Israel ein reiches kulturelles Erbe von Babylonien, Ägypten, Kanaan, Altarabien; dagegen sind jene monotheistischen Grundlagen eine geistige Schöpfung Israels. Sie sind eine vollkommen neue religiöse Schöpfung, das Ergebnis *einer religiösen Revolution.* Da die apostolische Prophetie, der Gottesname JHWH, sowie die Auseinandersetzung mit dem Polytheismus zur Zeit der Erzväter unbekannt sind, findet jene Revolution, jener Anfang des israelitischen Monotheismus nach der Epoche der Erzväter statt. Nun zeigt die Geschichte kulturellen Schöpfertums im allgemeinen und speziell die Geschichte religiösen Schöpfertums, daß eine derartige Revolution immer die Frucht der Wirksamkeit eines *kreativen Genies* ist. Den Helden dieser Revolution, den Helden dieser Anfangszeit nennen wir, in Übereinstimmung mit der biblischen Legende, *Mose.*

Mit Blick auf die historische Authentizität der Moselegende ist der Umstand bedeutsam, daß Mose in jeder Einzelheit *als Erster* erscheint.

---

schichte der israelitischen Religion, BWANT 48(1929); *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel I*, 1-78, München, 1953, in *TEI* II, 26, Anm 44). — Gleichfalls Zurückweisung der These (dabei Querverweis auf *TEI* I, 287-289,315-323, *TEI* II, 42-45), der israeletische Monotheismus sei im Alten Orient vorgegeben (*TEI* II, 28-29): Der Monotheismus ist ausschließlich in Israel anzutreffen, und zwar nur im Kontext bestimmter Phänomene; nämlich der apostolischen Prophetie, des Gottesnamens JHWH, sowie des Kampfes gegen den Polytheismus. Nach biblischem Zeugnis kommt keines dieser Phänomene zur Zeit der Erzväter vor, sondern erst ab Mose. Der monotheistische Hauch, der sowohl auf der biblischen Urgeschichte (bis zum Turmbau wird die Menschheit monotheistisch vorgestellt) als auch auf den Erzvätererzählungen (Offenbarungen, Verheißungen, Bundesschlüsse) liegt, ist das Ergebnis späterer monotheistischer Reinterpretation. Bezüglich des historischen Gehaltes der Vätererzählungen ist festzuhalten: Abraham kann als Heiliger, als "Gottesmann" betrachtet werden, der nach einer höheren ethischen Religion trachtet und seinem Volk eine religiös-ethische Tradition vererbt. Inwieweit diese Tradition Mose beeinflußt haben mag, kann nicht ermittelt werden. Historisch kann die Zeit der Erzväter als jene Epoche gelten, in der die nomadischen Vorfahren der JHWH-Gläubigen auf ihrer Wanderschaft von den Völkern des Vorderen Orients ein reiches religiös-ethisches Erbe erhalten. Indessen kommt die neue religiöse Idee erst auf, als sich die Nachfahren Jakobs in Ägypten aufhalten.

[396] Dazu s.o., II.C.4.b.

In der Legende vom Brennenden Dornbusch (Ex 3) erscheint zum ersten Mal — sowohl in der Geschichte Israels als auch in der Menschheitsgeschichte — der Apostelprophet. Die Gottheit offenbart sich Mose und schickt ihn, Israel zu befreien. Die Offenbarung geschieht an einem Ort, der ohne kultische Heiligkeit ist. Die Offenbarung Gottes an Mose steht mit keinem praktizierten Kult in Zusammenhang. Der Gottesname ist Mose weder von Jethro, dem Priester, noch von seinen Vätern mitgeteilt worden; er wird *erstmals* Mose offenbart. Die besondere Beziehung zwischen diesem Volk und dem sich offenbarenden Gott wird mit dem Attribut "Gott der Väter" symbolisiert: Der Vätergott, welcher bislang nur Einzelnen bekannt war, offenbart sich nun in einer neuen und ersten Offenbarung *dem Volk*. Der erste Volksprophet ist Mose.

Zugleich kommt in der Legende vom Brennenden Dornbusch zum ersten Mal in der biblischen Überlieferung das Zeichenwunder[397] — in religionsgeschichtlicher Hinsicht ein ägyptisches Phänomen — vor. Mose ist das erste Beispiel des Wunder wirkenden Propheten.

Die Exodusüberlieferung stellt zum ersten Mal Israel und JHWH in Konfrontation mit der polytheistischen Welt vor, welche den JHWH-Gott nicht kennt. Mose ist der Erste, der diese Auseinandersetzung führt.

Zweifellos besteht ein historisch bemerkenswerter Zusammenhang zwischen folgenden beiden Phänomenen: einerseits zwischen der Entstehung des monotheistischen Klimas, in welchem die volkstümliche bibilische Erzählung mit ihrer naiven Anschauung aus alter Zeit entsteht, nach der die Völkerwelt — einschließlich des Pharaos mit seinen Magiern — als Welt ohne Gottheiten wahrgenommen wird; und andererseits zwischen dem Leben des Mannes, der zum ersten Mal in der Menschheitsgeschichte als Apostel auftritt und *einem Volk* geschickt wird, um ihm den Glauben an den Einen Gott zu verkünden, diesen durch Zeichen zu bewahrheiten und dem Volk den Krieg gegen den Polytheismus als heilig vorzustellen. Dieser historische Zusammenhang bedeutet, daß die tiefgehende religiöse Umwälzung in diesem Volk das Lebenswerk dieses Wundermannes, des ersten apostolischen Propheten ist. Die durch den Propheten initiierte Umwälzung setzt der polytheistischen Religion in Israel ein Ende und schafft die Voraussetzungen, d.h. das Klima, in denen die (volkstümliche) biblische Symbolwelt entsteht.

Die biblische Tradition ist bemüht, mit Hilfe des Gebotes "Du sollst neben mir keine anderen Götter haben" das Verbot des Polytheismus mit den Sinaiereignissen in Verbindung zu bringen, die ihr als Höhepunkt der göttlichen Offenbarung an Israel gilt. Zweifellos kommt es in der Wüste zu einem festlichen Bundesschluß, der den Kampf gegen den Polytheismus zum Gegenstand hat, und bei dem der Glaube an JHWH auf ewig in die Seele des Bundesvolkes[398] geschrieben wird. Indessen steht ebenso ausser Zweifel, daß der Kampf gegen den Polytheismus vorher seinen Anfang nimmt, nämlich in Ägypten. Die Exodustradition bezeugt bereits die starke Gegnerschaft zwischen Israel und der polytheistischen Welt — personifiziert durch den Pharao und dessen Magier —, welche dann gut andert-

---

397 Dazu s.o., II.B.4.c.γ-ε.

398 *TEI* II, 39: נחקק בנפשו לעולם

halb Jahrtausende fortdauert. Der Vergleich mit den Vätererzählungen verdeutlicht das Novum der Mose-Exodustradition: "Der Gott der Väter" steht einzelnen Glaubenden zur Seite; jedoch ist hier keinerlei Frontstellung gegenüber der polytheistischen Welt gegeben; bei der Gegnerschaft der Väter und ihrer Umgebung geht es nirgends um eine religiöse Gegnerschaft. Die religiöse Gegnerschaft tritt plötzlich und unübersehbar in der Moseüberlieferung auf den Plan. Daß dies kein Zufall ist, wird durch den Umstand bestätigt, daß die Helden der Erzählung vor Mose — einschließlich der Erzväter — weder Wunder wirken noch Gesandte, Apostel sind. Denn in der biblischen Überlieferung sind Wundertaten mit der Apostelprophetie verknüpft. Diese Motive kommen erst in der Moselegende zusammen: Der Wunder wirkende Apostelprophet erweist die Machtlosigkeit und die Nichtigkeit des Pharaos und seiner Weisen. Zwar führen die legendären Zeichen Ägypten nicht zum JHWH-Glauben. Ziel dieser Zeichen ist vielmehr, den Mose gegebenen JHWH-Glauben (Ex 4,1-31) auf ewige Zeiten im Volk Israel einzupflanzen, das von nun an "JHWH fürchtet und an JHWH und seinen Knecht Mose glaubt" (Ex 14,31).

Die Legende von Moses Taten in Ägypten berichtet nicht ausdrücklich von seinem Kampf gegen den Polytheismus. Indessen ist sie ganz und gar von dieser Auseinandersetzung geprägt und insofern höchst glaubwürdig. Die Offenbarung des JHWH-Namen ist der Beginn dieses Kampfes, dieses Gegensatzes zwischen "Israel" und "Ägypten" — sie ist der Anfang der monotheistischen Revolution in Israel.

Somit stehen wir vor der Frage nach den historischen Umständen, in denen der Apostelprophet auf den Plan tritt und in denen sich jene Revolution abspielt.

d. Die Offenbarung der Vorstellung von der göttlichen Einheit[399]

α. Die Originalität der israelitischen Idee[400]

Das monotheistische Zeugnis der biblischen Überlieferung, nach der die Vision Moses einen totalen Neuanfang bedeutet, wird durch einen historischen Befund bestätigt: Die der israelitischen Religion zugrunde liegende Idee hat weder im Polytheismus allgemein noch speziell im Polytheismus des Vorderen Orients irgendeine Grundlage oder gar Wurzel.

Wird hier festgestellt, daß die israelitische Religion eine vollkommen originelle Schöpfung ist, qualitativ verschieden von jeglicher Schöpfung des Polytheismus und ohne jegliche Verwurzelung im Polytheismus, so soll damit nicht impliziert werden, daß Israel zu den Religionen und

---

399 Zum folgenden vgl *TEI* II, 41-49.
400 Zum folgenden vgl *TEI* II, 41-45.

Kulturen, in deren Mitte es entsteht, in keinerlei Abhängigkeitsverhältnis steht. Vielmehr kann der Sachverhalt mit dem Bild beschrieben werden, daß die israelitische Religion von seiner Umwelt "Material" erbt, nämlich Zeichen, Symbole etc,[401] diesem aber eine neue Seele eingibt; sie ist organisch mit diesem Erbe verbunden, erfüllt es aber mit neuem Geist.[402] So entsteht die israelitische Religion mit ihrer neuen, originellen Idee auf dem religiösen Niveau der antiken orientalischen Kulturen. Diese neue Idee ist *dem Polytheismus unbekannt:* Sie beinhaltet die Negation des Polytheismus, sie ist *apolytheistisch*[403]. Sie läßt sich nicht als "Entwicklung" erklären, wie überhaupt keine neue kulturelle Idee auf das Phänomen der Entwicklung reduzierbar ist. Sie leuchtet in der Seele eines schöpferischen Genies auf — in der Seele des Mose.[404]

Die nach wie vor offenen Fragen, ob Mose mit den Theologien der Priesterschaften Babyloniens oder Ägyptens — beispieslweise mit Echnatons Lehre[405] — vertraut, oder inwiefern er ägyptischer Abstammung ist, sind unwesentlich: Mose kann insofern als Israelit gelten, als historisch zwischen ihm und Israel ein Band besteht. Die vermeintliche Beziehung zwischen der israelitischen Religion und irgendeiner monotheistischen "Strömung" in der polytheistischen Kultur[406] beruht auf einer qualitativen Fehleinschätzung der israelitischen Religion: Nicht die *numerische* "Einheit" macht die Qualität der israelitischen Religion aus. Denn der Glaube an "einen Marduk", an "eine Aschera", an "einen Ra" und Echnatons Glaube an "eine Sonne"[407] sowie der Glaube an die Einheit der Wassers, der Erde oder des Feuers sind vollkommen polytheistisch — nicht weniger als der Glaube an viele Gottheiten. Die Einheit irgendeiner polytheistischen Gottheit oder eines Naturelementes bezeugt nicht die Verwandtschaft mit der israelitischen Idee. Ist doch die israelitische Idee nicht die numerische Reduktion von Gottheiten oder von Naturelementen, sondern eine neue einzigartige religiöse Kategorie: die Wahrnehmung des göttli-

---

401 Dazu s.o., II.C.3.

402 *TEI* II, 41: נשמה, נפש

403 Meine Hervorhebung.

404 *TEI* II, 42 (vgl 45): נצנצה בנפשו של גאון-יוצר

405 *TEI* II, 42, Anm 7, Ablehnung von S.Freuds entsprechender These in *Der Mann Moses und die monotheistische Religion,* Amsterdam 1939. — Zu Kaufmanns umfassender Kritik an jener Freudschrift insgesamt vgl seinen 1939/40 veröffentlichten Aufsatz, (heb) "Freuds Werk über Moses und den Monotheismus", 211-199 (מאזנים י׳ (ת״ש = *KIM* 240-255.

406 *TEI* II, 42, Anm 8, Diskussion mit Albright, W.F., *The Archaeology of Palestine and the Bible,* New York, Chicago, London, Edinburgh, 1932, 163-168.

407 *TEI* II, 43, Anm 9, Auseinandersetzung mit der Ansicht, die Amarnareligion sei monotheistischen Charakters. — Hinsichtlich der Amarnareligion wird auf folgende Literatur Bezug genommen: Breasted, J.H., *A History of Egypt,* London, Toronto, New York 1924; ders., *Dawn of Conscience*; New York, London 1934; Schäfer, H., *Amarna in Religion und Kunst, 7. Sendschrift der Deutschen Orient-Gesellschaft,* Leipzig 1931; Mercer, S.A.B., "The Religion of Ikhnaton", *JSOR* 10(1926)25ff; Erman, A. — Ranke, H., *Aegypten und aegyptisches Leben im Altertum,* Tübingen 1923; Moret, A., *Le Nil et la civilisation égyptienne, Ev Hum* 7(1926); Petrie, *A History of Egypt II,* 1924 (bibliographische Angabe mangelhaft); Erman, A., *Die Literatur der Aegypter, Gedichte, Erzählungen und Lehrbücher aus dem 3. und 2. Jahrtausend v.Chr.,* Leipzig 1923; Griffith, F.Ll., "The Jubilee of Akhenaton", *JEA* 5(1918)61-63.

chen Seins als metanatürliches Sein, als höchster Wille, Beherrscher des Kosmos und des Schicksals, der dem Mythos ein Ende bereitet und die Magie zunichte macht. Diese Idee wird von der gesamten biblischen Literatur bezeugt und erhellt. Nirgends und niemals kommt diese Idee im Polytheismus vor. Sofern wir voraussetzen, daß Mose hinter der Bewegung dieser einzigartigen religiösen Idee steht, müssen wir uns vorstellen, daß sie in einer Visionserfahrung in seiner Seele aufleuchtet — zum ersten Mal in der Menschheitsgeschichte.

Indessen sind wir nicht in der Lage zu erklären, weshalb und wie die neue religiöse Idee vom Willen des höchsten Gottes in der Seele des Mose aufleuchtet. Dieses Geheimnis wäre uns auch dann unbekannt, wenn uns mehr Zeugnisse als einige Legenden erhalten geblieben wären. Jedenfalls läßt sich bei der gegebenen Quellenlage lediglich über den kulturgeschichtlichen Hintergrund der Offenbarung etwas sagen, wobei das biblische Zeugnis legendären Chararkters ist.

β. Zu den kulturgeschichtlichen Voraussetzungen der mosaischen Gotteserfahrung[408]

Als prophetische Gestalt trägt Mose Züge, die sowohl althebräischen als auch ägyptischen als auch kanaanäischen Phänomenen entliehen sind: 1. Mose wird als apostolischer Prophet altisraelitischen Stiles geschildert, als Leiter und Richterprophet, der bis an sein Lebensende die politische Macht nicht aus der Hand gibt. Zugleich erscheint er als Seher althebräischen Stiles, dem arabischen "Kahin" verwandt; als solcher ist er nicht wie ein Priester an Kult oder Heiligtum gebunden, und insgesamt ist er freier als ein Priester: Als Seher wird ihm keine persönliche Offenbarung mitgeteilt, sondern eine völlig neue Gotterserfahrung. — 2. Das ägyptische Glaubenszeichen wird in der israelitischen Moseüberlieferung zum technischen Zeichenwunder umgemünzt — vgl insbesondere das Motiv des Zauberstabes.[409] In dieser Eigenschaft wird das Zeichenwunder dauerhaft als Begleiterscheinung der israelitischen Prophetie institutionalisiert. — 3. Die Moselegende enthält ferner das kanaanäische Motiv des geistbegabten Propheten: Der Kontakt mit Mose inspiriert zu öffentlicher, "dionysischer" Prophetie (Num 11,16-29).

Moses Wirken fällt in jene Zeit, in der die Hebräer dem Einfluß der drei genannten Kulturen ausgesetzt sind: diejenige Epoche, in der die hebräischen Nomadenstämme noch der kanaanäischen Kultur ausgesetzt sind und nach Ägypten hinabziehen.

---

[408] Zum folgenden vgl *TEI* II, 45-48.

[409] Als Wunderinstrument hat der Zauberstab in Israel keine Tradition, da er sich nach Mose nicht mehr findet; zu diesem Aspekt (sowie zu 2.Kg 4,29-31) s.o., II.B.4.c.η.

Die auffällige ägyptische Prägung der Moseüberlieferung bezeugt Zeit und Ort der israelitischen Anfänge: Die neue religiöse Idee wird im Volk Israel wirksam, als die israelitischen Stämme sich im ägyptischen Kulturbereich aufhalten.

γ. Die prophetische Erfahrung[410]

In der biblischen Überlieferung wird Mose als Gesandter geschildert, nämlich als der erste Apostelprophet, der den Kampf des JHWH-Glaubens austrägt. Daraus ist zu entnehmen, daß die Wirksamkeit Moses mit einer *prophetischen Erfahrung* in Zusammenhang steht. Kein philosophischer Gedanke, den man sich als intellektuelle Abstraktionsleistung vorzustellen hätte, liegt der israelitischen Religion zugrunde. Auch keine priesterliche Geheimlehre, die Mose in Ägypten, Midian oder anderswo erlernt hätte. Mose lernt nicht die Macht dieses oder jenes Gottes "kennen". Er lehrt nicht einen neuen Kult, irgendeinem Gott zu Ehren. Er erfaßt keine neue theologische Wahrheit, die er seine Schüler lehrt. Mose *wird gesandt* — das heißt, sein Gott *offenbart sich* ihm und läßt ihn seine Stimme hören. Dabei wird aus der intuitiven Beobachtung die prophetische Vision. Die Legende vom Brennenden Dornbusch kann nicht als "Mythos" abgetan werden.[411] Denn diese Art der Gottesoffenbarung (am Tag und fürs menschliche Auge wahrnehmbar) ist der Stil antiker Prophetenlegende. Aber selbst wenn die Legende vom Brennenden Dornbusch nicht überliefert wäre, müßten wir eine prophetische Erfahrung voraussetzen, weil Mose weder als Priester noch als Lehrer der Torah erscheint, sondern als Gesandter Gottes. Die Legende vom Brennenden Dornbusch — in ihrem Kern nicht weniger historisch als späte israelitische Legenden über prophetische Visionen oder als die Mohammedlegende — verbindet Mose sowohl mit dem hebräischen Sehertum aus der alten Zeit als auch mit dem israelitischen apostolischen Prophetentum. Es ist kein Zufall, daß die neue religiöse Idee von einem Propheten vermittelt wird. Ist doch der sich offenbarende Gott keine ferne, abwesende Gottheit, kein ruhendes, verborgenes metaphysisches Wesen, sondern ein handelnder und gebietender Gott, ein Gott, der über seine Welt wacht und der dem Menschen seine Wege kundtut. Er tritt aus seiner verborgenen Wohnstatt heraus, erscheint dem Menschen in einer Vision und läßt ihn seinen "כבוד" schauen. Die prophetische Erfahrung ist die natürliche Gestalt für diese Idee, die sich in der apostolischen Prophetie, ihrem Symbol, entfaltet.

---

410 Zum folgenden vgl *TEI* II, 48-49.

411 Gegen Gressmann, H., *Mose und seine Zeit. Ein Kommentar zu den Mosesagen, FRLANT* 18(1913)21-22.

e. Das universale und das ethnische Element in der Botschaft Moses[412]

In den Legenden über die Erwählung und Sendung des Mose scheint das ethnische Element im Vergleich zum religiösen das dominantere zu sein. Diese Sagen vermitteln den Eindruck, als sei die Botschaft von der *Befreiung des Volkes* das Leitmotiv: Mose wird nicht dem Volk geschickt, um den Glauben an den Einen Gott zu verkünden und den Polytheismus aus seiner Mitte auszurotten, sondern um ihm die Botschaft von der Befreiung aus der ägyptischen Knechtschaft zu verheißen. Daß die Befreiung des Volkes im Vordergrund steht, hat zu der Auffassung geführt, daß Mose die JHWH-Religion als Religion des Volkes gründet, diese aber erst in der Epoche der Schriftpropheten das Niveau einer universalen Religion erreicht.

Tatsächlich beinhalten diese Moselegenden keinen Glauben an eine "Volksgottheit". Israel ist konfrontiert mit einem Imperium der polytheistischen Welt. Die Befreiung ist der Sieg über dieses Imperium, wodurch JHWHs Macht erwiesen wird (Ex 9,29; 8,6; 9,14); selbst die Weigerung des Pharaos, die versklavten Stämme ziehen zu lassen, wird als Machterweis JHHWs vorgestellt (vgl Ex 14,4.17-18); JHWH übt über die gesamte Natur die Alleinherrschaft aus — er schickt die Plagen —, er ist sowohl Gott des Guten als auch Gott des Bösen. So besteht in diesen Legenden keinerlei Spannung zwischen JHWH und den Göttern. Die biblische Überlieferung stellt den Pharao und sein Reich als Symbol polytheistischen Stolzes und polytheistischen Vertrauens vor: Nicht in übermächtige *Gottheiten* setzen sie ihr Vertrauen, sondern in die Macht und in die Weisheit des *Menschen* — so auch die biblische Auffassung von *Sanherib* und seinem Reich (Jes 10,5-34; 36,18-37), vom Reich *Babylonien* (Jes 14,13-14; 47,8-15), vom Reich *Tyrus* (Ez 28,2-19). Hier handelt es sich nicht um die Auseinandersetzung zwischen "Volksgottheiten"; vielmehr geht es um den Kampf Gottes gegen den Aufstand des polytheistischen Menschen. Selbst der Pharao glaubt immer wieder an JHWH (Ex 8,4.21.24; 9,27-28; 10,8-11.16-17.24; 12,31-32). Darin kommt der Scheinuniversalismus[413] der frühisraelitischen Religion zum Ausdruck. Obgleich in diesen Legenden durch JHWHs Handeln ein besonderer Zweck zugunsten des Volkes Israel verfolgt wird, erscheint JHWH *als Gott der Welt und als der Eine Gott.*

Unbestreitbar sind die Legenden vom Brennenden Dornbusch und von den Zeichen in Ägypten ethnisch geprägt. Zugleich ist aber nicht nur die Idee des Einen Gottes unverkennbar, sondern auch die Symbolik derjenigen Qualität, welche für die israelitische Idee wesentlich ist: ein metamagisches, metamythologisches göttliches Sein, *der Wille des einen höchsten*

---

[412] Zum folgenden vgl *TEI* II, 49-53.

[413] *TEI* II, 50 ist von האוניברסליזמוס האידיאוני die Rede. Das Lexem, אידיאוני, ist in keinem neuhebräischen Lexikon aufgeführt. Indessen ist *TEI* II, 441-442 zu entnehmen: Nach israelitischer Überlieferung aus mosaischer Zeit gewahren Polytheisten die Allmacht JHWHs, ohne sich ihm zuzuwenden; dieser Anschauung liegt ein Universalismus zugrunde, der als אידיאוני, d.h. als unecht, als "quasi" zu bewerten ist. — vgl Greenbergs Übersetzung: "(purely) theoretical universalism" (*KRI* 297-298). — Siehe ferner Kaufmanns Ausführungen über den ארון אידיאוני, II.C.5.c.

Gottes. Ausgerechnet bei diesen Erzählungen, in denen sich die isrealitische Religion mit dem Polytheismus berührt, spürt man, gleich einem Hauch, den Übergang vom Polytheismus zum Nichtpolytheismus. Wie bereits angesprochen,[414] ist hier ein religionsgeschichtliches Novum gegeben: Die Gottheit teilt Mose keine magischen Geheimnisse mit; Mose tritt nicht als Magier ins Bild, sondern als apostolischer Prophet. Die Wunder sind keine Zauberei, sondern Zeichen. Die selben Handlungen sind "Zauberei", da sie von den Magiern vollbracht werden und "Zeichen", da Mose sie wirkt. Sowohl das Zeichen als auch der Gesandte werden zum Symbol der neuen Idee: Der Wille des höchsten Gottes beherrscht die Welt. Diese Symbolik ist *nicht ethnisch,* sondern *universal* und religiös-metaphysisch. Die ethnische Botschaft — nämlich die Befreiung aus Ägypten — erhält ein religiöses Gewand.

Die sich offenbarende Gottheit, ihr Name "JHWH", "der Gott der Hebräer" sind weder Mose noch Israel noch deren Vorfahren bekannt. Das heißt, er ist keine Volksgottheit, sondern eine neue Gottheit.[415] Für Mose sowie für spätere Generationen, einschließlich der Schriftpropheten ist JHWH die eine höchste Gottheit. Das ist als Hinweis darauf zu bewerten, daß JHWH mit der monotheistischen Idee in Verbindung steht. JHWH ist zugleich höchster, einziger Gott und "der Heilige Israels". Hier verbinden sich das ethnische sowie das religiös universale Element miteinander. Dies ist das Symbol, welches Mose seiner neuen religiösen Botschaft gibt.[416]

Dem biblischen Bericht zufolge bieten die in Ägypten vollbrachten Wunder den Israeliten Anlaß, an JHWH und an Mose zu glauben. Tatsächlich dürfte der historische Prozeß umgekehrt abgelaufen sein: daß nämlich die neue religiöse Idee am Anfang steht und dazu führt, die Ereignisse in Ägypten als Wunder zu erleben. Inwieweit einerseits die geniale visionäre Kraft Moses und andererseits das Ergehen des unterdrückten Volkes, das

---

414 S.o., II.B.4.c.δ.

415 Hypothesen, den Ursprung des JHWH-Namen zu erklären sowie Versuche zu ermitteln, ob dieser Gottesname auch bei anderen Völkern vorkommt, führen nicht weiter: In der israelitischen Religion fällt das Erscheinen des JHWH-Namens mit revolutionären Ereignissen zusammen, und er ist von vornherein Symbol der monotheistischen Idee. — *TEI* II, 51, Anm 13 wird diesbezüglich auf folgende Literatur eingegangen: Albright, *a.a.O.*, 164-165; Virolleaud, Ch., *La déesse 'Anat, Mission de Ras Shamra IV, BAH* 28(1938)96-98; Bea, A., "Archäologisches und religionsgeschichtliches aus Ugarit-Ras Samra", *Biblica* 20(1939)440-441; Vincent, Albert, *La Religion des Judéo-Araméens d'Eléphantine*, Paris 1937, 27,31; Bauer, H., "Die Gottheiten von Ras Schamra", *ZAW* 51(1933)92-94; de Vaux, R., "Les Textes de Ras Shamra et l'Ancien Testament", *RB* 46(1937)552-554; Margoliouth, D.S.,*The Relations between Arabs and Israelites prior to the Rise of Islam, Schweich Lectures 1921,* London 1924, 14,19-21; Meek, Th.J., *Hebrew Origins, Haskell Lectures 1933-34,* New York, London 1936, 76-115; Garstang, J.,*The Heritage of Solomon. An Historical Introduction to the Sociology of Ancient Palestine,* London 1934, 156-158.

416 Mose schafft den Namen, der die *Ewigkeit* der Gottheit ausdrückt, nämlich deren *Ungeschöpflichkeit.* Mit diesem Symbol werden die Grundlagen des Polytheismus negiert — die Theogonie. Bedeutet doch das biblische היה primär "Sein", vgl Gen 1,3.5.7; Dt 4,32; Jes 48,16; Ob 16; Ecc 1,9 u.ö . — Gegen Bubers Position (Buber, *a.a.O.*, 84), daß das *Sein* die *Präsenz* einschließe (vgl *TEI* II, 51, Anm 13).

sich nach Befreiung sehnt, als Faktoren jeweils ausschlaggebend sind, können wir nicht wissen. Auf jeden Fall wurde die neue religiöse Idee sogleich in dem Bereich wirksam, in dem sie in allen Generationen wirken sollte, nämlich in der Sphäre *der Menschheitsgeschichte.* Am Anfang der neuen Religion steht kein Priester oder Obermagier, kein in göttliche Geheimnisse eingeweihter Weiser; vielmehr ein Apostelprophet, der selber die sich offenbarende, zu den Menschen herabkommende Gottheit nicht kennt. Das göttliche Handeln unter den Menschen steht am Anfang der Vision des Gesandten. Kein göttliches Geheimnis wird bekannt gegeben, sondern lediglich der Wille der Gottheit, welche den Apostel schickt. Die Gottheit erscheint unter den Menschen als Befreier— und Rettergott, als treuer Gott, der seinen Bund mit denen schließen will, die seine Gebote halten. Vom Menschen fordert dieser Gott Glauben und Vertrauen. Der Kampf des neuen Gottes ist kein mythologischer Schicksalskampf, sondern der Kampf unter den Menschen um diesen Glauben. Um diesen Kampf zu führen, wird der Apostel geschickt.

Mose bringt den israelitischen Stämmen die Botschaft vom höchsten Gott, dem die ganze Welt sowie die Herrschaft über sie gehört und der ihm erschienen ist und ihm seinen Namen offenbart hat. Im Namen dieses Gottes vereint Mose die Stämme, indem er ihnen Rettung und Land verheißt. Das Auftreten *Mohammeds* unter den arabischen Stämmen führt vor Augen, wie sehr in diesem kulturellen Milieu noch viele Jahrhunderte später eine religiöse Botschaft zu begeistern vermag.

Die Botschaft des Mose ist im wesentlichen religiös, jedoch verbindet sie sich mit einem im Kern ethnischen Ziel. Zuerst begeistert Mose die Stämme mit der Botschaft vom höchsten Gott, vom verborgenen Herrn der Erde, dessen Namen niemand kennt, der ihm mit Wunderzeichen in der Wüste erschienen ist. Aber damit ist die ethnische Botschaft verbunden: Die Gottheit schickt ihn, Mose, mit ihnen einen Bund zu schließen, sie zu seinem Volk zu machen, damit er ihr Gott sei (Ex 6,7). Nur durch diese neue religiöse Botschaft werden die Erfahrungen der Stämme zu "Zeichen", zu Zeugnissen des Glaubens an den Einen. Ebenso werden durch diese Botschaft ihre Leiden zu "Versuchungen", ihre Ungeduld und Mutlosigkeit zu Aufruhr und Unglaube. So läßt diese Botschaft ihre Geschichte zu einem einzigartigen religiösen Drama werden.

f. *Die monotheistische Revolution*[417]

α. *Die Zeugnisse der monotheistischen Revolution*[418]

Die biblische Geschichtsphilosophie benützt *die Sünde Israels,* d.h. Israels Rebellion gegen Gott, um Aspekte der realen Geschichte Israels zu erklären, die sich mit den religiös-ethnischen Hoffnungen Israels nicht vereinbaren lassen.

Die im Pentateuch und in den *Neviim* (נביאים)[419] überlieferte Tradition[420] stellt die erste Zeit der Geschichte Israels bis zur Richterzeit *als monotheistische Epoche* vor, in der Israel den Göttern anderer Völker nicht dient. Zwar berichtet der Pentateuch viel über die Rebellion der Wüstengeneration; jedoch ist damit nicht die Sünde polytheistischen Götzendienstes gemeint, sondern Halsstarrigkeit, Kleinglaube, Murren. Das Kolorit dieser Rebellion ist die Präsenz JHWHs unter den Israeliten: Obgleich JHWH unter ihnen weilt (Feuer, Wolke, Zelt der Begegnung) und Wunder vollbringt, vertraut das Volk Israel nicht auf ihn. Indessen hat Israel diesen auf ewige Zeiten zwischen Gott und Israel geschlossenen Bund zu halten und die Strafe für dessen Verletzung zu tragen.

Die biblische Geschichtsphilosophie[421] sieht im allgemeinen in der Richter— und Königszeit eine Epoche permanenten Abfalles zum Polytheismus; diese Sicht hat Forscher dazu verleitet anzunehmen, daß der echte Monotheismus erst zur Zeit der Schriftprophetie aufkommt und daß das israelitische Volk bis zur Zerstörung des Ersten Tempels überwiegend polytheistisch sei. Jedoch vermitteln die Legenden über Israels Polytheismussünde in der Wüste ein Bild von der historischen Realität: Nur ein Teil des Volkes ist für Sünden gegen JHWH verantwortlich, insofern als nur ein Teil des Volkes tatsächlich zur Verantwortung gezogen wird (vgl Ex 32,28; Num 25,5.16-19; 31,1ff). Nach biblischem Verständnis ist Israel als Bundesvolk JHWHs zwar in seiner Gesamtheit verpflichtet, JHWH zu dienen; zugleich hängt aber auch die partielle Bestrafung des Volkes für die Sünde des Polytheismus mit jenem Bund zusammen, den der einzige Gott mit Israel schließt. Nach der biblischen Geschichtskonzeption ist das Volk Israel der Gefahr des Polytheismus zwar ausgesetzt; jedoch wird Israel in seiner Gesamtheit niemals als polytheistisches Volk vorgestellt: Niemals schließt Israel einen Bund mit einem Gott anderer Völker oder mit einer hebräischen Gottheit aus der alten Zeit — insbesondere nicht während der Wüstenzeit, als JHWH unter Israel weilend vorgestellt wird.

Nach biblischer Überlieferung ist Mose nicht nur der erste Apostelprophet, der als erster den JHWH-Namen mitteilt, als erster den Kampf gegen die polytheistische Welt (in Gestalt des Pharaos und seiner Magier) führt;

---

[417] Zum folgenden vgl *TEI* II, 53-59.

[418] Zum folgenden vgl *TEI* II, 53-56.

[419] D.h. Jos-2.Kg sowie die Prophetenbücher.

[420] *TEI* II, 54 wird diesbezüglich speziell eingegangen auf: Jos 24,31; Ri 2,7ff; 1.Sam 12,9; 2.Kg 17,8; Dt 31,16ff.29;31,15ff; Jer 2,2; Hos 9,10; Num 25,3ff; 31,2ff; Jos 22,17; Ex 32; Lev 17,7.

[421] *TEI* II, 55 u.ö.: הפילוסופיה ההיסטורית של המקרא

ferner ist er der Erste, mit dem die *Sünde* des Polytheismus in die Welt kommt, insbesondere in Gestalt der Sünde eines *Volkes.* In den Erzählungen, welche im Pentateuch den Moseerzählungen voraufgehen, gibt es keine derartige "Sünde". Der Hintergrund ist ein *monotheistisches Volk,* das für jeden entdeckten Abfall zum Polytheismus schwer bestraft wird. Insofern enthalten die Erzählungen über den Polytheismus als *Sünde des Volkes* ein historisches Zeugnis über die Entstehung *des monotheistischen Volkes.* Daß diese Sünde erst mit Mose aufkommt, ist als Indiz der großen Umwälzung seiner Zeit zu bewerten: Er schließt den Bund zwischen den israelitischen Stämmen und dem Einen Gott, und er macht Israel zu dem monotheistischen Volk, das als einziges für den polytheistischen Kult bestraft wird.

β. Historische Beispiele[422]

Revolutionäre religiöse Umwälzungen finden auch sonst in der Menschheitsgeschichte statt: *Mohammed* bewirkt in der relativ kurzen Periode von zwei Jahrzehnten eine gewaltige religiöse Revolution in seinem Volk; dabei geht der Polytheismus unter. Weniger spektakulär geht die Ausbreitung des Christentumes vor sich; aber auch das Christentum löst unter manchen Völkern eine tiefgehende religiöse Revolution aus, bei der in kurzer Zeit der Polytheismus vergeht. Auch die Reform Echnatons ist hier zu erwähnen — auch wenn sie an der politischen und wirtschaftlichen Macht der Priesterschaft scheitert.

Vergleichsweise wird die Botschaft Moses in einem Vakuum wirksam: Es fehlt jede durch Tradition und politische Macht etablierte Priesterschaft. Ferner gibt es keinerlei politische Organisation. Mehr noch: Die Israeliten sind noch nicht einmal eine ethnische Einheit, sie sind kein Volk; sie sind ein lockerer Verband von Stämmen, die lediglich ein Schicksal teilen, nämlich die Knechtschaft in Ägypten. Das Volk entsteht erst durch den ethnisch-religiösen Verband, den Mose ins Leben ruft. Ursprünglich ist der Stämmeverband ein freier Verband von *Gläubigen,* welche die Botschaft von der neuen Gottheit übernehmen. Mose wird geschickt, um *"Israel"* zu JHWHs Volk zu machen; genauer gesagt, um ein Volk zu schaffen, dem JHWH Gott sein wird. Historisch folgenreich ist die gesellschaftlich-ethnische Komponente der religiösen Botschaft: Einheit (Zusammengehörigkeit), Befreiung aus der Knechtschaft, Eroberung des Landes Kanaan. Dies ist der Wirkungsbereich der Gottheit, die sich dem Apostelpropheten offenbart.

---

422 Zum folgenden vgl *TEI* II, 56-57.

g. Die Zerstörung der antiken israelitischen Götterreligion[423]

Die biblische Literatur überliefert nichts über die Gestalt der Botschaft Moses. Indessen ist sie selbst in ihren ältesten Partien *die Frucht* der tiefgehenden religiösen Umwälzung, die zur Zeit Moses unter den Israeliten stattfindet: So nimmt die biblische Literatur die Welt der anderen Völker alś Welt ohne Götter wahr und stellt sie ohne irgendeine *Mythologie* vor. In der biblischen Literatur selbst werden zwar einige mythologische Fragmente tradiert, diese haben jedoch ihre mythologische Qualität verloren. Gegen Götterglauben und gegen mythologische Vorstellungen wird *keinerlei Kampf* geführt: Weder der Glaube an polytheistische Gottheiten wird untersagt noch werden Inhalte (oder Erzählungen) polytheistischer Mythologien bestritten. Das heißt, die biblische Literatur bezeugt zwar die Zerstörung des althebräischen Polytheismus, berichtet jedoch nichts über die Geschichte dieses Vorganges.

Zweifellos findet ein derartiger Kampf gegen Gottheiten und Mythen in den Anfangsstadien der Offenbarung der neuen Religion statt; allerdings liegen für uns die konkreten Umstände im Dunkeln. Unter den Wendungen, welche die Einzigkeit zum Ausdruck bringen — "JHWH ist Gott", "JHWH ist einzig", "JHWH gehört die ganze Erde" etc — mag es auch Aussagen über den Götterglauben gegeben haben. Sicherlich ist dem Befehl "Du sollst neben mir keine anderen Götter haben" im Sinne einer Negierung von Polytheismus und Mythos in der Anfangszeit eine viel konkretere und gewichtigere Bedeutung eigen als in der späteren Zeit. U.U. schließt die Predigt Moses Angriffe auf die Theogonie, auf die Geschlechtlichkeit der Gottheiten, auf den Glauben an Sterben und Auferstehen der Götter ein. Daß von alledem keinerlei Zeugnis erhalten ist, kann nur bedeuten, daß diese Auseinandersetzung in kurzer Zeit entschieden war. Die Vorstellung von dem Einen Gott erobert die Seele des Volkes[424] schnell und läßt keinen Raum für den Glauben an andere Götter. In der Geschichte der israelitischen *Dämonologie* ist ein Zeugnis dieses gewaltigen Umbruchs erhalten: JHWH erobert alles, insofern er Gott des Guten und des Bösen zugleich ist und ihm jedes göttliche Wirken zugeschrieben wird. Aus den Göttern von einst werden Schattenwesen, machtlose "Dämonen", entleert von jeglicher Bedeutung, die sie dem Einen Gott abgetreten haben. Aus der göttlichen Kraft von einst wird die obskure Kraft "des Unreinen", ohne irgendeine schädliche Wirkung. Im Machtbereich des Herren der Wunder, der den ganzen Kosmos beherrscht, der über Gut und Böse, über Licht und Finsternis, über Wind und Wasser, über Leben und Tod herrrscht, bleibt kein Raum für einen Machtkampf göttlicher Kräfte. Durch die neue Idee wird die Wurzel des polytheistischen Mythos entfernt; es bedarf keines Kampfes mehr. An die Stelle des Dramas des polytheistischen Mythos, jenes Kampfes polytheistischer Gottheiten vor dem Hintergrund des metagöttlichen Seins, tritt *das Drama des Wirkens des Willens des höchsten Gottes unter den Menschen;* mit großer intuitiver Kraft wird dieses Drama von der

---

[423] Zum folgenden vgl *TEI* II, 57-59.
[424] *TEI* II, 58: נפש האומה

neuen Religion erfaßt. Die Schaffung dieses historisch-ethischen Dramas beansprucht sämtliche kreativen Kräfte des Volkes. Diese bemerkenswerte Schöpfung ist ihrerseits ein monumentales Zeugnis der Umwälzungen in der Frühzeit Israels, die dem Glauben an mythologische Gottheiten keine Überlebenschance läßt.

Die Auseinandersetzung mit dem althebräischen Polytheismus geht vermutlich schnell vor sich. Vom alten Polytheismus bleiben lediglich Relikte erhalten — vor allem im *Kult*. Die Kulturgeschichte lehrt, daß sich kultische Gebräuche aus alter Zeit am hartnäckigsten halten, selbst nachdem ihre Wurzeln abgestorben sind. In späterer Zeit wirkt polytheistischer Einfluß aus Israels Umwelt auf den israelitischen Kult. Die Auseinandersetzung mit diesem kultischen und fetischistischen "Polytheismus"[425] ist in der biblischen Literatur dokumentiert. Jedoch findet der entscheidende Kampf unter dem Einfluß der mächtigen Persönlichkeit des ersten apostolischen Propheten statt. In dieser Auseinandersetzung wird der alte mythologische Götterglaube zerstört und dessen Überreste von der neuen Gotteserzählung aufgenommen, wobei ihnen ihre polytheistische Seele[426] genommen wird.

---

[425] Zur Problematik von Kaufmanns Fetischismusbegriff s.o., II.C.2.
[426] *TEI* II, 59: נשמתם האלילית

5. Monotheismus und israelitisches Priestertum[427]

Kommt die neue religiöse Idee in den Visionen der Propheten sowie in den poetischen und erzählerischen Schöpfungen Israels zum Ausdruck,[428] so trifft Entsprechendes auf den israelitischen Kult zu: Seinerseits setzt auch das Priestertum die neue religiöse Idee von der höchsten Gottheit ohne irgendeine magisch-mythologische Einschränkung im Kult um.

Mit ihren sehr unterschiedlichen Positionen zum Priestertum liegen in P und D jeweils Primärquellen vor, um Eigenart und und Geist des israelitischen Kultes zu untersuchen.

a. Die Eigenart des israelitischen Priestertumes[429]

In Hinblick auf die Charakteristik des israelitischen Priestertumes ist zunächst aufschlußreich, was in ihm nicht vorkommt: Nämlich diejenigen priesterlichen Funktionen, die aus dem israelitischen Priestertum entfernt worden sind, in der polytheistischen Welt dagegen der Priesterschaft obliegen und auch in Israel von der aaronitischen Priesterschaft einst wahrgenommen wurden — oder es im Rückblick so scheinen mag, als hätten die aaronitischen Priester derartige Funktionen einmal wahrgenommen.

Die biblischen Quellen bezeugen übereinstimmend, daß der israelitische Priester zu keiner Zeit Wunder wirkt, Kranke heilt, Geister austreibt, Zeichen deutet.

Die durch Aarons Stab gewirkten Wunder (Ex 4,30; 7,9ff) weisen darauf hin, daß die Funktionen des aaronitischen Priestertumes in alter Zeit Wundertaten ägyptischer Art einschlossen; in der biblischen Überlieferung wird dies dahingehend uminterpretiert, daß diese Wunder nicht mit Aaron dem Priester, sondern mit Aaron in seiner Eigenschaft als Gottesmann, (der auf Moses Anweisung handelt,) in Zusammenhang stehen. Aaron vererbt seinen Söhnen weder eine magische Befähigung noch seinen Stab. In der israelitischen Priesterschaft wird keinerlei magische Wissenschaft gepflegt und tradiert. Entsprechend werden die in Jos 3-4; 6 beschriebenen Wunder auf Geheiß Josuas, des Gottesmannes, vollbracht; die Priester sind lediglich Mittel seines Wirkens.

Der israelitische Priester vollbringt keine Heilung von Krankheit, weder durch Magie noch durch Purifizierungsrituale, obgleich er sowohl bei Unreinheit als auch bei verunreinigender Krankheit die Purifizierung vor-

[427] Zum folgenden vgl *TEI* II, 462-485.
[428] Diese in *TEI* II-III entwickelten Aspekte müssen in dieser Darstellung ausgeblendet werden. Vgl dazu *KRI*.
[429] Zum folgenden vgl *TEI* II, 463-465.

nimmt.[430] Weder treibt der israelitische Priester Mantik noch deutet er Zeichen; er liest nicht die Bedeutung der Innereien von Opfertieren, obgleich das Opferritual eine spezifisch priesterliche Handlung ist. Das israelitische Priestertum verwaltet lediglich das Urimorakel, eine Art Losorakel, das integraler Bestandteil der priesterlichen Bekleidung ist. Ferner wendet der Priester kein Unheil ab. In den biblischen Kultbestimmungen findet sich keinerlei Ritual, um Seuchen, Trockenheit und Hunger zu wehren oder um eine Sonnen— oder Mondfinsternis zu verhindern. Die priesterlichen Purifizierungsrituale und —opfer wenden nicht Böses ab und schon gar nicht dämonisches Übel.[431] Zwar enthält das von P beschriebene Pessahritual (Ex 12) apotropäische Elemente; jedoch liegt hier kein priesterliches Ritual vor. Entsprechendes gilt von Num 17,11-15: Obgleich Aaron der Seuche mit Räucherwerk Einhalt gebietet, ist hier kein priesterliches Ritual gegeben, sondern eine von Mose angeordnete ad hoc-Maßnahme. Gleiches gilt von den Erzählungen über Pinhas' (Num 25,1-9) und Gads (2.Sam 24,18-25) Initiativen. In den Erzählungen, die ab Josua zu diversen Gelegenheiten von Katastrophen und deren Abwendung berichten, üben die Priester keinerlei Funktion aus.[432] Ebenso nennt Salomo in seinem Gebet (1.Kg 8.37ff) Katastrophen, aber ohne an ein priesterliches Ritual zu erinnern; das Gebet des Volkes im Tempel wendet Unheil ab. Nach Jo 1,13-14; 2,17 weinen und trauern die Priester mit dem Volk anläßlich einer Trockenheit. Bei dem in Dt 21,1-9 beschriebenen Ritus sind die Priester zugegen (V.5), ohne daß sie irgendeine kultische Funktion ausüben.

Lediglich im Krieg kommt den Priestern eine gewisse Funktion zu. Sofern mit der Lade in den Krieg gezogen wird, wird sie von den Priestern getragen. Die Wirksamkeit dieser Handlung wird jedoch nicht den Priestern, sondern der Lade zugeschrieben. Das in 1.Sam 13,9-12 beschriebene Opfer wird vom Feldherrn, nicht vom Priester dargebracht. Weder P noch D erwähnen ein entsprechendes Opferritual. Dagegen stossen die Priester nach P (Num 10,8-9) im Kriegsfall in die Trompeten. Jedoch ist hier kein apotropäischer Ritus gegeben, soll doch mit diesem Blasen der Priester erreicht werden, daß JHWH Israels gedenkt; so ist dies eine Art Bittritus.

Diese bemerkenswerte Reduzierung von Funktionen im israelitischen Priestertum ist von großer Tragweite. Sie bezeugt das tiefe Verlangen der Priesterschaft, ihr Selbstverständis der israelitischen Idee anzupassen. Die Priesterschaft entsagt sich des Wunderwirkens und der Krankenheilung aus dem tiefen intuitiven Empfinden heraus, daß *priesterliches* Wunder und *priesterliches* Heilen, auf etablierter Tradition und Lehre beruhend, Gefahr laufen, als magische *Weisheit,* als polytheistische Magie mißverstanden zu werden. Von allen Mitteln der induktiven Mantik wird lediglich das Los beibehalten; es ist volkstümlich, unabhängig von Geheimwissen, eine Art Zeichenbefragung israelitischer Art.[433] Die Priesterschaft gibt die Funktion des polytheistischen

430 Dazu s.o., II.B.6.b.β-γ.
431 Dazu s.o., II.B.6.b.β; II.B.7.d-f.
432 Dazu s.o., II.B.6.b.β.
433 Dazu s.o., II.B.5.d.

Priestermagiers auf, der Böses abwendet und mit magischen Mitteln Mensch und Gott beschützt; läßt doch die israelitische Idee keinen Raum für die polytheistische Furcht vor bösen, dämonischen Kräften, welche die Gottheit und deren Welt bedrohen. Aus dieser weitreichenden Reduzierung ergibt sich die Substitution in der Auffassung vom Unreinen sowie von Purifizierungs— und Vertreibungsritualen. Das Böse kommt von Gott, nur durch Gebet kann es abgewendet werden. Deshalb erscheint die Vertreibung des Bösen nicht unter den priesterlichen Ritualen, sondern wird eine Angelegenheit *der volkstümlichen Religion. Die Wachfunktion* des Priestertumes wird in Israel neu verstanden: das Wachen über furchtbare Heiligkeit. Auf dieser Vorstellung aufbauend schafft das israelitische Priestertum seine kultischen Gesetze.

b. Die Funktionen des Priestertumes[434]

In seiner Eigenschaft als Sammlung ins Detail gehender kultischer Toroth liegt in P eine Primärquelle vor, sowohl für die kultischen Funktionen des israelitischen Priesters als auch für die Eigenart des israelitischen Tempels.

Der Vergleich Ps[435] mit den anderen in Gen-2.Kg[436] überlieferten Quellen ergibt, daß in P die Tendenz unverkennbar ist, soweit wie irgend möglich die Funktionen des Priesters an den Tempel zu binden: Abgesehen von der Purifizierung des mit Aussatz befallenen Hauses (Lev 14,48-53) sind sämtliche Handlungen auf irgendeine Weise entweder unmittelbar an den Tempel gebunden oder zumindest mittelbar mit jenem verknüpft, insofern sie mit der Tempelgerätschaft in Zusammenhang stehen. Lehnt P den Kult auf freiem Feld ("בשדה") ohne Tempel ab, so gilt ihm offenbar jede "freie" priesterliche Handlung als verwerflich. Nach P sind die Urim und Tummim Bestandteil der ausschließlich im Kult verwendeten Bekleidung des Hohepriesters; so kann außerhalb des Tempels keine Befragung des Losorakels erfolgen. Der aus Dt 21,1-9 bekannte Ritus ohne Tempel, bei dem Priester zwar keine Funktion übernehmen, aber doch zugegen sind (V.5), kommt in P überhaupt nicht vor. Der Priester nimmt in der Rechtsprechung keinerlei

---

[434] Zum folgenden vgl *TEI* II, 465-471.

[435] Folgende priesterliche Funktionen sind in P überliefert: Urimentscheid (Ex 28,29-30; Lev 8,8); Erteilung von Toroth (Lev 10,11; Num 31,21 vgl Ez 44,23); Opferung und Segnung (Lev 9,22; Num 6,23-27); Lärmblasen (Num 10,1-10); Bekennen der Sünden des Volkes (Lev 16,21); Purifizierung von Aussatz (Lev 13-14). Ferner eine Vielzahl von Handlungen im Tempelinneren (Ex 27,20-21; 30,1-10; Lev 4,6.17; 16 u.v.a.m.).

[436] Außerhalb Ps werden den Priestern folgende Funktionen zugeschrieben: Urimorakel; Opfer (Dt 33,8-10); Obhut des Torahkodexes (Dt 17,18; 31,9.24ff); Rechtsprechung (Dt 17,8-12; 19,17; 21,5); (zusammen mit dem Propheten) Salbung des Königs (1.Kg 1,34.39.45); Ermutigung des Volkes im Krieg (Dt 20,3ff) u.v.a.m.

Funktion wahr. Ferner ermutigt der Priester nicht die in den Kampf ziehenden Krieger. Aarons Weihrauchofer außerhalb des Tempels ist durch das verwendete Gerät sowie durch das Feuer vom Altar mit dem Heiligtum verbunden (Num 17,11-12). Das "außerhalb des Lagers" stattfindende Ritual der Roten Kuh ist mit dem Heiligtum verknüpft (Num 19,4); entsprechendes gilt von der ebenfalls außerhalb des Lagers vollzogenen Reinigung des Aussätzigen (Lev 14,1-32), welche nicht ohne לפני יהוה-Elemente im Zelt der Begegnung auskommt. Die Teilnahme des Priesters am Feldzug hängt mit dem Mitführen der heiligen Gerätschaft (incl Lärmtrompeten) zusammen (Num 31,6 vgl 10,1-10; 2.Kg 12,14).

JED sowie die *Neviim Rishonim* (נביאים ראשונים)[437] stellen das Zelt der Begegnung als den Ort prophetischer Offenbarung vor, an dem die Herrlichkeit JHWHs erscheint (Ex 33,7-11; Num 11,16ff; 12,4ff; Dt 31,14-15); ferner erfüllt die Lade im Krieg eine Funktion (1.Sam 4; vgl Jos 7,6). Jedoch besteht in diesen Texten zwischen dem Zelt der Begegnung und der Lade keinerlei Verbindung.

Nicht so in P: Die Lade ist das Zentrum der heiligen Sphäre, nämlich des Tempels; in dieser Eigenschaft ist sie zugleich Mittelpunkt der durch den Priester ausgeführten kultischen Handlungen. Diese Verbindung ist der deutlichste Ausdruck der priesterschriftlichen Grundidee, welche die kultische Heiligkeit mit der heiligen Sphäre verbindet: entweder mit dem Wüstenwanderheiligtum — mit dem אוהל — oder mit dem Tempel.[438]

---

[437] D.h. Jos — 2.Kg.

[438] Diese in P dokumentierte Konzeption wird im israelitischen Priestertum nicht von Anfang an anerkannt; gibt es doch zunächst zwei unterschiedliche Auffassungen von der Lade: Einerseits wird die Lade als bewegliches heiliges Objekt vorgestellt, das die Präsenz JHWHs verbürgt; diese Konzeption ist auch außerhalb des Priestertums weit verbreitet. Andererseits wird die Lade als vom Heiligtum nicht zu trennendes Inventar gesehen. Letztere Auffassung ist nicht nur für P maßgeblich; sie bestimmt auch die historische Realität. (Dazu vgl *TEI* II, 468-471) — Schließlich bildet sich in der Konzeption des erwählten Heiligtums die Synthese der deuteronomischen und der priesterschriftlichen Auffassungen heraus: Für P stellt jedes geschlossene Heiligtum — im Gegensatz zu Altären auf freiem Felde — das Zelt der Begegnung vor; jedes geschlossene Heiligtum verkörpert die heilige Sphäre JHWHs mit der ideell-theoretischen Lade (ארון אידיאוני, *TEI* II, 472,474,482; ארון דמיוני, *TEI* II, 474); in dieser Eigenschaft gilt jedes geschlossene Heiligtum als legitim. Dagegen wird in deuteronomischen Kreisen die Konzeption von der Erwählung des Ortes entwickelt, um der Naturverehrung entgegenzuwirken. Der eine Tempel, in dem die Lade steht, wird beiden Auffassungen gerecht. (Vgl dazu *TEI* II, 472-473.)

c. Die priesterliche Konzeption des Tempels und des Kultes[439]

In Israel ist die volkstümliche Auffassung verbreitet, nach welcher der auf Altären und im Tempel stattfindende Opferkult die Fülle göttlichen Segens und göttlicher Gnade wirkt (vgl Gen 28, 18-22; Ex 20,24; vgl 1.Kg 8,12-61). Diese Vorstellung vom Kult als Mittel, materielle Gaben zu erlangen, ist indessen in der priesterlichen Literatur nirgends bezeugt.

In P ist die priesterliche Ausprägung der volkstümlichen israelitischen Vorstellung dokumentiert, nach welcher der Tempel der Ort göttlicher Offenbarung ist. Das "Zelt der Begegnung" ist das Idealheiligtum, dessen Bau den Israeliten zu Moses Zeiten geboten worden ist. Lade, Cheruben und Kapporet (כפורת) stehen mit der Präsenz JHWHs — mit seinem Bund mit Israel — in Verbindung. Zweck des Kultes im idealen Tempel ist es, diesen zu heiligen, ihn von jeglicher Unreinheit abzuschirmen, damit die Furcht vor der Heiligkeit JHWHs in ihn einkehre, so daß Gott daselbst Israel und seinem Propheten erscheinen möge. Jeder israelitische Tempel gilt als Abbild des vorzeitlichen Zeltes der Begegnung. Als solches verbürgt jeder Tempel mit seiner jeweiligen Quasilade[440] die Präsenz JHWHs.

Als klassische Schöpfung des israelitischen Priestertumes beschreibt P den Kult, wie er in Israel zumindest in einem der größten Heiligtümer institutionalisiert ist. Möglicherweise ist darüber hinaus in P auch Brauchtum bezeugt, welches in anderen Tempeln praktiziert wird.

Fehlt dem israelitischen Tempel jegliche mythologische Symbolik, so geht dem israelitischen Kult jeglicher mythologische Inhalt ab. Für mythologische Motive gibt es keinerlei Basis. Entsprechend geht es nicht darum, magische Kräfte zu aktivieren oder zu beeinflußen. Damit sind die allgemeinen Charakteristika des israelitischen Kultes benannt.

Wie bereits angesprochen, bezeugt die priesterliche Literatur nicht die volkstümlich israelitische Auffassung, daß der Kult Segen und materielle Gaben bewirke. Nach P wirkt der Kult Purifizierung, Sühne und Heiligkeit. Sämtliche Purifizierungs— und Sühnerituale sind auf die heilige Macht ausgerichtet, die im Tempel gegenwärtig ist. Indessen wird kein Ritual erwähnt, durch welches der Priester ein materielles Gut (Regen etc) erwirkte. Das Trompetenblasen der Priester, um Israel bei JHWH in Erinnerung zu bringen, ist im Tempelkult nur von marginaler Bedeutsamkeit. Entsprechendes gilt von der Segnung des Volkes durch die Priester. Dies sind Begleitrituale; wesentlich sind die im Inneren des Tempels, auf dem Altar, im Allerheiligsten, vollzogenen Handlungen; sie haben alle den gleichen Zweck: Heiligung des Ortes, wo Gott und das Symbol seines Wortes weilen. Indem an jedem, der sich diesem Ort nähert, Purifizierung und Sühne vollzogen wird, wird die Furcht des Heiligen zum Ausdruck

---

439 Zum folgenden vgl *TEI* II, 473-476.

440 *TEI* II, 472,474,482 ist von ארון אידיאוני (zum Lexem אידיאוני s.o., Anm 413) oder von ארון-של-כאילו die Rede: Gemeint ist die ideelle, theoretische Präsenz der Lade in jedem israelitischen Heiligtum. Diese Vorstellung ist in Ez 41,3-4 belegt und ermöglicht dann im Frühjudentum den Tempelkult ohne Lade (Yoma 52 b). Der Torahschrein im Mittelpunkt des synagogalen Gottesdienstes ist die jüngste traditionsgeschichtliche Fortsetzung dieser Idee.

gebracht: Der priesterschriftliche Kult hat nicht *do ut des* zum Inhalt, sondern die Furcht vor dem Heiligen.

So ersetzt die israelitische Priesterschaft Verkörperung und Schicksal der Gottheit mit dem *Wort* Gottes, welches seinen herrschenden Willen vorstellt. In dieser grundlegenden Substituierung kommt das intuitive Verlangen zum Ausdruck, für die israelitische Idee von der höchsten, unmagischen, unmythologischen Gottheit kultische Symbole zu schaffen. Dieses Verlangen prägt nicht nur die erwähnten Phänomene, sondern den priesterlichen Kult insgesamt.

d. Der Tempel der Stille[441]

Die charakteristischste Eigenart des priesterlichen Kultes ist, daß im israelitischen Tempel die Stille des Heiligen herrscht. Der priesterliche Tempel ist das Reich des Schweigens.

Die israelitische Priesterschaft entfernt Beschwörung und Gesang aus ihrem Kult und ruft eine Kultform ins Leben, in der für *das Gesprochene,* sei es poetisch oder prosaisch verfaßt, kein Raum bleibt. Darin liegt ein grundlegender Unterschied zum Kult, wie er in Ägypten, in Babylonien sowie in der gesamten polytheistischen Welt praktiziert wird: Dort sind Beschwörung und Spruch integrale Bestandteile des priesterlichen Kultes; das Gesprochene begleitet die Handlung; das Wort, die festgelegte Kombination von Worten — das ist die erste Form von Magie; die Beschwörung bringt die magische Qualität der kultischen Handlung zum Ausdruck; ferner verleiht das gesprochene Wort der kultischen Handlung ihre mythologische Bedeutsamkeit. Dagegen eliminiert die israelitische Priesterschaft das gesprochene Wort vollständig aus dem Tempelkult.

Im kultischen Ritual nimmt der israelitische Priester verschiedene Handlungen in völliger Stille vor: Er entfacht das Feuer auf dem Altar; entfernt die Asche; zündet den Leuchter (מנורה) an; verbrennt Weihrauch; ordnet die Schaubrote an; benetzt die Ecken des Altares mit Blut, gießt Blut an dessen Fundament; verbrennt Fett, Gliedmassen und Getreideopfer auf dem Altar; bringt Trankopfer; ißt das Fleisch des Sühne—, Schuld— sowie der übrigen Opfer; verbrennt Stiere und Böcke außerhalb des Lagers; sprengt Blut zur Sühne und Purifizierung; schwingt Webeopfer im Tempel etc. Von diesen in P detailliert ausgeführten Handlungen wird keine einzige vom gesprochenen Wort begleitet. Nicht nur ist für Beschwörung und Psalmodie keinerlei Raum: Selbst das (Dank)gebet kommt nicht vor. Die in Dt 26,1ff vorgesehene Darbringung der Erstlingsfrüchte ist aufschlußreich: Die festgehaltene Formel wird vom opfernden Bauern gesprochen; der Priester stellt lediglich den Korb mit den Früchten schweigend vor den Altar.

441 Zum folgenden vgl *TEI* II, 476-478.

Priesterliches Sprechen hat nur außerhalb des eigentlichen kultischen Aktes sowie außerhalb des Tempels seinen Platz. Am Versöhnungstag legt der Priester das Bekenntnis über dem Kopf des Sündenbockes ab, für "alle Sünden der Israeliten" (Lev 16,21). Nachdem das Opfer dargebracht wird, segnet der Priester das Volk (Lev 9,22-23; Num 6,23-27). Nach Dt 27,12-14 sprechen die levitischen Priester auf dem Garizim und auf dem Ebal jeweils Segen und Fluch aus. Der Priester ermutigt das Heer, da es in den Krieg zieht (Dt 20,2-4).[442] Dagegen wird das Tempelritual von keinerlei gesprochenem Wort begleitet.

Dieser schweigsame Tempelkult ist Ausdruck des intuitiven Verlangens des Priestertumes, einen unpolytheistischen Kult ins Leben zu rufen. Durch die gleiche Intuition ist bedingt, daß die biblische Psalmodie außerhalb der Priesterkreise entsteht. Sie wird außerhalb und neben dem Tempel entwickelt. Anders als in Ägypten und Babylonien wird die Verfasserschaft keines einzigen biblischen Psalmes einem Priester zugeschrieben.[443] In Israel wird der Gesang nicht in den priesterlichen Kult integriert. Auch kann keiner der biblischen Psalmen als Begleitgesang zu irgendeiner der erwähnten priesterlichen Handlungen verstanden werden. Durch das Entfernen von Wort und Gesang im Ritual des Tempels wird der Bruch des israelitischen Kultes mit seinen alten polytheistischen Vorläufern vollzogen. Der israelitische Kult setzt sich von seinen magischen, mythologischen Grundlagen ab. Die polytheistische Ratio des Kultes wird durch eine neue israelitische Ratio ersetzt: nämlich durch die historisch-ethische. Allerdings kann diese Substitution nicht die dem priesterlichen Kult zugrunde liegende magische Qualität völlig eliminieren. Indessen wird der Kult durch den sozusagen vollständigen Verlust der magischen Ratio zum "Gesetz" — zum göttlichen Gebot, ohne

[442] In dieser Aufzählung wird ferner (*TEI* II, 477) auf die Worte verwiesen, die anläßlich des Eifersuchtsordales vom Priester gesprochen werden (Num 5,19-22). — M.E. ist fraglich, ob dieses Ritual die Charakteristika des stillen Kultes aufweist: Da der Priester die zu beschwörende Frau vor den Altar JHWHs — לפני יהוה (V.16b.18a) — stellt, findet das Ritual einschließlich des priesterlichen Spruches *im Tempelbezirk* statt. Im übrigen ist dieses Ritual nicht frei von Elementen magischer Beschwörung: Findet es doch unter dem Vorzeichen der durch den Priester heraufbeschworenen Verwünschung statt (V.21). So gesehen ist es gegen Kaufmann als Beispiel jhwhscher Priestermagie zu verstehen; in dieser Eigenschaft sprengt das Ritual jedoch keineswegs Kaufmanns Interpretation der biblischen Religion: 1. In Kaufmanns Sinne verfremdet das Ordal den JHWH-Kult nicht. Obgleich die רוח-קנאה (V.14a-b.30a) als psychologische Realität erlebt wird, wird sie nicht als metaphysische Macht vorgestellt; JHWH ist die einzige metaphysische Instanz, von der allein der Entscheid erwartet wird. — 2. Freilich widerspricht das Eifersuchtsordal Kaufmanns Interpretation des israelitischen priesterlichen Kultes als Kult des Schweigens; zugleich bestätigt dieser Widerspruch seine Ansicht, daß der monotheistischen Revolution keine systematisch reflektierte, theoretisch durchdachte Neuschöpfung zugrunde liegt, sondern daß sie als intuitiver Umwandlungsprozeß der Religion Israels vonstatten geht, bei dem prämonotheistische Elemente als Fossilien zwar erhalten bleiben, aber zugleich fundamental uminterpretiert werden; dazu s.o., II.B.6.a. (In *KRI* 303 wird Num 5,19-22 in die Aufzählung priesterlichen Sprechens außerhalb des Tempelinneren nicht übernommen.)

[443] Dazu sowie bezüglich traditionsgeschichtlicher Zusammenhänge zwischen der Psalmodie Israels und seiner Umwelt, s.o., II.B.6.b.γ.

"Sinn", dessen einzige Funktion es ist, die Unterwerfung des Menschen unter den göttlichen Willen zu symbolisieren. Das Verlangen, sich im Kult des gesprochenen Wortes zu entledigen, weil es mit einer magischen Ratio befrachtet ist, läßt den Priester verstummen. Das Wort wird durch das Schweigen enterbt, welches seinerseits zum Symbol der Furcht des Heiligen wird. Eine Parallele zu dieser Entwicklung ist aus der Geschichte des islamischen Kultes bekannt, aus dem der Gesang entfernt wird, weil er vor Mohammed als von Geistern inspiriert galt.

e. Das Fehlen von Orgiasmus und Drama im priesterlichen Kult[444]

In Israel kommen Gesang und orgiastische Elemente nicht im Kontext des stillen priesterlichen Kultes vor.[445] Das Nichtvorhandensein dieser Elemente im priesterlichen Kult hängt mit der in der biblischen Literatur scharf gezogenen Unterscheidung zwischen Priestern und Propheten zusammen. Prophetie und Prophezeiung sind die Frucht göttlichen Geistes. Nach israelitischem Dafürhalten wird göttlicher Geist allein aus Gnade verliehen, läßt sich dagegen nicht durch menschliches Handeln erwirken. Prophezeien im Kontext konventionalisierter priesterlicher Kulthandlungen ist polytheistisch, insofern versucht wird, durch magische Mittel die Einheit mit der Gottheit herzustellen. Intuitiv entfernt die israelitische Priesterschaft dieses magische Brauchtum aus ihrem Kult — auch dies aus dem Verlangen, die magische Grundlage zu eliminieren.

Der priesterliche Kult Israels hat mit dem Reich des Todes nichts zu tun. Zwar werden mit der priesterlichen Gesetzgebung besonders scharfe Abgrenzungen zwischen den Priestern und dem Tod gezogen: Der Kontakt mit einem Toten ist höchst verunreinigend, so daß auch für Nichtpriester die kompliziertesten Purifizierungsmaßnahmen erforderlich sind. Dagegen darf der Priester diese Verunreinigung nur auf sich nehmen, wenn der Tote sein Familienangehöriger ist; der Hohepriester darf nicht einmal das. Ferner sind dem Priester Trauerbräuche untersagt (Lev 21,1-12; Ez 44,20.25-27). Im Heiligtum findet sich keinerlei Motiv, das mit dem Tod zusammenhängt; ferner kasteien sich die israelitischen Priester nicht — eine verbreitete polytheistische Praxis, um am Sterben der Gottheit Anteil zu bekommen.

Analog hat der priesterliche Kult keinerlei Bezug zu anderen Ereignissen im Leben der Gottheit — Fruchtbarkeit, Auferstehung etc; für ein Kultdrama sind die mythologischen Voraussetzungen nicht vorhanden.

---

[444] Zum folgenden vgl *TEI* II, 478-480.

[445] Zwar werden Horn und Trompete als priesterliche Instrumente vorgestellt (Num 10,8.10; 31,6; Es 3,10; Neh 12,35.41; vgl Jos 6,4-16); indessen werden sie ausschließlich als Alarmgeräte, nicht aber als Musikinstrumente verstanden.

Das Fehlen dieser Motive symbolisiert die Erhabenheit der Gottheit über das Universum und über die Gesetzmäßigkeit von Werden und Vergehen.

f. Die Wachfunktion des Priestertumes — Das Heilige und die Torah[446]

Im Vergleich zur polytheistischen Welt kommt in Israel eine völlig neue Konzeption von rein und unrein, von heilig und profan auf. Das Unreine ist keine selbständige dämonische Macht. Nichtsdestoweniger ist aus JHWH-Furcht der Vermengung des Heiligen mit dem Unreinen zu wehren. Der Priesterschaft obliegt es, über die Grenze zwischen dem Bereich des Heiligen und dem des Unreinen zu wachen. Mittels dieser Wachfunktion schützt sie den Menschen vor der Gefahr, die ihm vom Heiligen droht.[447] Unter der Voraussetzung dieser Vorstellung entstehen die Gesetze, welche Heilig und Unrein betreffen: Sie sind Mittel, die Ehrfurcht vor dem Göttlichen zu mehren und speziell die Ferne zwischen dem Göttlichen und dem Ungöttlichen zu vergrößern — ist doch letzteres noch nicht frei von der Ehrfurcht, die ihm einst galt.

Die Wachfunktion der israelitischen Priesterschaft hat nicht zum Inhalt, in einer Auseinandersetzung mit anderen metagöttlichen Mächten die Position JHWHs zu stärken, zu sichern o.ä. Deshalb wird das Wachen der Priester nicht als magisches Handeln vorgestellt, von dem die Gottheit abhinge. Die Purifizierungs— und Sühnerituale des israelitischen Priesters sind nicht Gegenstand metaphysicher Mysterien oder irgendeiner Arkandisziplin. Vielmehr wird durch das Tempelritual die Heiligung des göttlichen Willens, dessen demütige Anerkennung zum Ausdruck gebracht. Das Ritual selbst wird nicht als metagöttliches Gesetz, sondern als Gebot Gottes, als Ausdruck seines Willens begriffen: Das Ritual purifiziert, schafft Sühne und heiligt, weil es Gottes Wort, *die Torah* Gottes, ist. Durch den in P gebotenen Kult wird menschlichen Bedürfnissen entsprochen, indem Israel ermöglicht wird, die Verehrung seiner Gottheit zum Ausdruck zu bringen.

Die von der israelitischen Priesterschaft bewahrte Torah hat kultische und ethische Gesetze zum Inhalt. Die Gesetze sind keine Geheimlehre, sondern die Priester lehren Jakob JHWHs Satzungen und Israel seine Torah (Dt 33,10). Die Priester hüten und überliefern die Torah.[448] Die von der Priesterschaft bewahrte Torah JHWHs wurde durch einen Propheten Israel offenbart. So kommen in der Torah Priestertum und Prophetentum zusammen.

---

[446] Zum folgenden vgl *TEI* II, 480-485.

[447] Details s.o., II.B.6.b.α.

[448] In Ergänzung zu *TEI* II, 482 wird in *KRI* 304 diesbezüglich auf Jer 2,8 verwiesen.

Zugleich ist die von den Priestern bewahrte und tradierte Torah Voraussetzung der Prophetie. Die Prophetie setzt nichts von der Torah außer Kraft. Auf die Torah haben weder Könige noch andere politische Machthaber Einfluß. Zur Zeit Hiskias und Josias führen die Priester Kultreformen durch. Sie schaffen den Torahkodex.[449] Die Priesterschaft ist der ewige Eckpfeiler der israelitischen Religion.[450]

[449] Zum Torahkodex s.u., II.E.5.
[450] Der volkstümliche Kult, der sich in fundamentaler Weise vom priesterlichen unterscheidet, ist in Hinblick auf die Eigenart Ps unerheblich und deshalb nicht Gegenstand dieser Darstellung; vgl dazu *TEI* II, 486ff (*KRI* 305ff).

D. Der Priesterkodex[451] (P)[452]

1. Das hohe Alter des Priesterkodex[453]

Daß die ersten vier Bücher des Pentateuchs kein ausdrückliches Kultzentralisierungsgebot enthalten, war von de Wette und seinen Nachfolgern damit erklärt worden, daß diese Bücher älter als das Deuteronomium seien. Indesssen lehnte die Graf-Wellhausen-Schule diese Sicht mit Blick auf P ab: P sei nicht älter als das Deuteronomium, sondern erst nach ihm verfaßt worden; P gebiete nicht die Kultzentralisierung, weil sie in der nachexilischen Zeit, als P entstanden sei, längst historische Realität gewesen sei, so daß sie für P von vornherein selbstverständlich gewesen wäre. Im übrigen verlegten die Erzählungen vom Zelt der Begegnung die Kultzentralisierung in die mosaische Zeit zurück.

Die Unterscheidung solcher Elemente, die für P so selbstverständlich gewesen wären, daß sie nicht mehr hätten erwähnt werden müssen, ist kein geeignetes Datierungskriterium; werden doch in P Dinge untersagt, die für die Rückkehrer aus dem Exil ebenso selbstverständlich sind: Götzendienst, Kinderopfer für Moloch, Ehebruch etc[454]. Ebenso "selbstverständlich" ist das ausschließliche Recht der Priester, Opfer zu bringen: Und dennoch verbietet P ausdrücklich, daß Fremde den Kult vollziehen (Num 17,5; 18,7 u.ö.). Ferner überliefert P alte Materialien wie die Ausweisung der Aussätzigen (Num 5,2 vgl 2.Kg 7,3) oder das Verbot des Blutverzehrs (Lev 3,17; 7,26-27; 17,10-14 vgl Gen 9,4). Außerdem ist fraglich, ob in jener Zeit die Höhen bereits vollständig abgeschafft sind: Ezechiel (16,17.24-25,39; 20,28-29.40) — u.U. auch Deuterojesaja (65,7)[455] — bekämpft sie noch, wenngleich im historischen Rückblick. Tatsächlich ist der JHWH-Tempel in Elephantine historisch gesichert; mutmaßlich war dieser nicht der einzige. Die in Palästina verbliebenen Juden opfern JHWH, was nach der Zerstörung des Tempels ausschließlich auf den Kulthöhen denkbar ist (vgl Es 4,2). Die Geschichte des Oniastempels bezeugt, was noch in der spät-nachexilischen Zeit möglich ist. So kommt die Frage auf: Warum vermeidet P das Verbot der Höhen vollkommen?

---

451 Kaufmann gebraucht für P den Terminus ספר הכוהנים – Priesterkodex.

452 Zum folgenden vgl *TEI* I, 113-184 (*KRI* 175-200).

453 Zum folgenden vgl *TEI* I, 113-142 (*KRI* 175-187); vgl ferner *ZAW* 48(1930)32-43: "II. Der vordeuteronomische Charakter des Priesterkodex". — Dieses Kapitel (*TEI* I, 113-142) wurde 1935/36 in einer weitgehend gleichlautenden Fassung in *KZB* I, 389-409 vorveröffentlicht: Dort ist lediglich der Abschnitt über die Feste (394-397) im Vergleich zu *TEI* I, 119-126 kürzer formuliert; so beruht im folgenden die entsprechende Darstellung (II.D.1.b) auf dem 1937 publizierten *TEI*-Text.

454 Freilich sind alle diese Beispiele dem Heiligkeitsgesetz (Lev 17-26) entnommen; indessen ist H im Kontext von P überliefert und wie P ein Dokument der priesterlichen Literatur.

455 In den in den fünfziger Jahren verfaßten Partien von *TEI* erkennt Kaufmann die Unterscheidung von Deutero— und Triterojesaja nicht an; in *KHRI* 55-78 (=*TEI* IV, 51-80) gilt ihm Jes 40-66 als Deuterojesaja (ישעיהו שני). Dagegen schreibt er zwei Jahrzehnte zuvor Jes 65,7 dem "Tritojesaja" zu; vgl *ZAW* 48(1930)32.

Nicht nur findet sich in P kein Kultzentralisierungsgebot. Ebenso geht ihm die für das Deuteronomium charakteristische Begrifflichkeit vollständig ab. Mehr noch: Die genaue Untersuchung erweist, daß P ein Relikt der Höhenkultordnung ist;[456] nur mit großen Schwierigkeiten kann es dem jüdischen Einheitskult der nachexilischen Zeit angepaßt werden.

a. Die Stadt der Erwählung und das Lager[457]

Die für D[458] charakteristische Vorstellung ist nicht einfach die Idee des zentralisierten Kultes. Für D ist ein strengerer Kultzentralisierungsbegriff bezeichnend: Die Zentralisierung des Kultes am auf ewige Zeiten erwählten Ort. Diese Vorstellung vom erwählten Ort bedeutet zweierlei: der erwählte Tempel und die erwählte Stadt. D greift die volkstümliche Vorstellung der heiligen Stadt auf und paßt sie seiner neuen Lehre an. Gibt es doch seit alter Zeit in Israel heilige Städte (Bet-El, Gilgal, Schilo, Beerscheba etc). Lange vor der deuteronomischen Kultzentralisierung an einem Ort sind solche heiligen Städte israelitische Wallfahrtsziele: Die Pilger kommen, um Gott im Heiligtum zu verehren; dabei bedingt die Eigenart mancher sakralen Handlungen — Prozessionen, Festmahle, Tänze etc —, daß sie nicht im Tempelbezirk selbst, sondern in dem umliegenden Gebiet der heiligen Stadt stattfinden. Auch die in der heiligen Stadt begangenen Festlichkeiten werden "vor JHWH" gefeiert (1.Kg 8,65 vgl Ri 21,19ff). Ferner gilt fast jede israelitische Stadt als heilig, kraft ihres Tempels oder ihrer Kulthöhe: Die Aussätzigen werden aus der Stadt ausgewiesen (2.Kg 7,3) und Hinrichtungen werden außerhalb der Stadt vollzogen (1.Kg 21,10.13). Unter diesen historischen Voraussetzungen verleiht die deuteronomische Zentralisierung des Kultes an einem Heiligtum der umliegenden Stadt eine besondere Qualität; betrifft doch die deuteronomische Erwählung des Ortes sowohl das Heiligtum als auch die Stadt. Das Verbot, außerhalb des erwählten Tempels zu opfern, impliziert zugleich, daß Geheiligtes außerhalb der erwählten Stadt nicht genossen werden darf: Opferfleisch (Dt 12,17-18), Zehnten (Dt 14,22-26), Erstlinge (Dt 15,19-20). Ferner ist das Pessahopfer an dem auserwählten Heiligtum darzubringen (Dt 16,2) unter der ausdrücklichen Bedingung, daß der Opfernde die folgende Nacht in der erwählten Stadt zubringen muß (Dt 16,7). Entsprechend ist das siebentägige Laubhüttenfest in der erwählten Stadt zu begehen (Dt 16,15). Die höchste gerichtliche Instanz befindet sich in der erwählten

---

[456] P erweist sich "geradezu als ein *Kodex des Höhendienstes* ", *ZAW* 48(1930)32.

[457] Zum folgenden vgl *TEI* I, 114-119 (*KRI* 176-178); vgl ferner *ZAW* 48(1930)32-34.

[458] "D" gibt Kaufmanns Begriff "das Buch Deuteronomium" (ספר דברים) wieder; in *ZAW* 48(1930)32, lautet Anm 1: "Unter D verstehen wir hier das Buch Deuteronomium, so wie es uns jetzt vorliegt. Denn was hier von D gesagt wird, gilt von allen Schichten des Buches und ist von der Quellenfrage unabhängig."

Stadt (Dt 17,8-12) und dort ist die Torah im Erlaßjahr zu verlesen (Dt 31,10-12). Auf diese Weise wird der spezifische deuteronomische Begriff der erwählten Stadt geschaffen: ein heiliger Bezirk, in welchem allein bestimmte sakrale Pflichten erfüllt werden können.

Nirgends in P kommt irgendeiner der spezifisch deuteronomischen Begriffe oder irgendeines der darauf aufbauenden Gesetze vor. Nirgends in P wird auf die deuteronomische Grundvorstellung von der Stätte der Erwählung angespielt. Ps Zelt der Begegnung ist ein wanderndes Nomadenheiligtum; nirgends wird ausgeführt, was damit nach der Landnahme geschehen soll. Das Zelt der Begegnung ohne festen Standort verneint geradezu die deuteronomische Grundidee, jedenfalls schließt es sie nicht ein. So gibt es in P keinerlei Hinweis auf die deuteronomische Vorstellung von der Stadt der Erwählung; kein Gesetz wird erwähnt, das mit der erwählten Tempelstadt zusammenhängt: weder die Pflicht, die Zehnten und die Erstlinge in die heilige Stadt zu bringen und sie dort zu verzehren; noch das Gebot, die Pessahnacht und das siebentägige Laubhüttenfest in der Stadt der Erwählung zu verbringen; noch die Verfügung, die höchste gerichtliche Instanz dorthin zu verlegen. Wie hätte irgendein Kodex, der jünger als D ist, stillschweigend so grundlegende Inhalte der Kultzentralisierung übergehen können? Die Erklärung, P verbiete die Kulthöhen nicht, weil die Kultzentralisierung "selbstverständlich" sei, ist nicht überzeugend.

An der von P vorgenommenen Unterscheidung heiliger und profaner Bezirke ist erkennbar, wie fern ihm die deuteronomische Begrifflichkeit liegt. In P werden drei Bereiche unterschieden: der heilige Bezirk (das Zelt und dessen Hof), das Lager und die Region außerhalb des Lagers; in letzterer werden ein reiner (Lev 4,12; 6,4; Num 19,9) und ein unreiner (Lev 14,40-45) Bereich unterschieden, welche beide mit "überall" (Num 18,31) bezeichnet werden. Obgleich das "Lager" am ehesten eine Parallele zur deuteronomischen Stadt sein könnte, sieht P ganz anderes vor: Der zentrale Bezirk, der heilige Ort, ist in erster Linie der Ort kultischer Handlungen. Daneben finden auch im äußeren Bezirk — außerhalb des Lagers, an reiner Stätte — kultische Handlungen statt (Lev 4,12.21; 8,17; 9,11; 16,27; 14,3ff; Num 19,3; Lev 6,4). Im Bereich außerhalb des Lagers werden indessen auch Unreinheiten entfernt: Asaselbock (vgl auch Lev 14,40-45), Hinzurichtende (Lev 24,14; Num 15,35-36) Aussätzige (Lev 13,46;14,3ff; Num 5,2-4 u.ö.). Jedoch verleiht keines dieser Gesetze dem Lager irgendeine jener sakralen Qualitäten, welche "der Stadt der Erwählung" eigen sind.[459]

Am deutlichsten ist dies an den P-Bestimmungen über das Einnehmen von Kultmahlzeiten erkennbar: Die Leviten können den Zehnten "überall" verzehren (Num 18,31). Die priesterlichen Abgaben sind an "heiliger Stätte" einzunehmen (Ex 29,31; Lev 6,9.19-20; 7,6; 10,13.17). Darin unterscheidet sich P von D. P gebietet lediglich, Geheiligtes in reinem Zustand

[459] "Die Tempelzone ist somit wohl heiliger Bezirk; mit *deuteronomischer* Heiligkeit hat dies alles aber nichts zu tun. Von deuteronomischen Pflichten dem 'Lager' gegenüber ist bei P nie die Rede." *ZAW* 48(1930)34.

zu genießen, ohne aber dafür einen bestimmten Ort auszusondern (Lev 7,19-21). In all den detaillierten Gesetzen Ps, welche die Art und den Zustand des zu Verzehrenden sowie den Zeitpunkt der Mahlzeit festlegen, gibt es keine Bestimmung bezüglich des Ortes der sakralen Mahlzeit, weder für die Zeit der Wüstenwanderung noch für die Zeit nach der Landnahme. Die heiligen Bezirke in D und in P sind nicht deckungsgleich, und das priesterschriftliche System (Tempel, Lager, Bereich außerhalb des Lagers — die Unterscheidung: reiner Ort, unreiner Ort) läßt für den Begriff der Stadt der Erwählung keinen Raum.[460]

Was kann "das Lager" als Tempelbezirk — an den keinerlei deuteronomische Begriffe geknüpft sind — anderes meinen als irgendeine der israelitischen Städte mit einem Tempel oder mit einer Kulthöhe? Dies bezeugt jeder Aspekt des Lagers: Lev 14 beginnt mit der Begifflichkeit "des Lagers" und schließt mit jener "des Landes" und "der Stadt" (V.33ff); "außerhalb der Stadt" (V. 40.45.53) ist eine exakte Parallele zu "außerhalb des Lagers" (V.2ff). Zwei von Ps Lagergesetzen sind auf alle Städte Israels anwendbar: die Ausweisung der Aussätzigen (Lev 13,46; vgl 2.Kg 7,3; aus JE: Num 12,14) und die Hinrichtung von Verbrechern (1.Kg 21,10.13 — vgl die Formulierung in Dt 17,5; 21,21; 22,24). In P meint das "Lager" sowohl den Tempelbezirk als auch irgendeine Stadt.[461] Die deuteronomische Trennung beider Begriffe ist ihm noch vollkommen unbekannt.

Nicht nur fehlt in P das Verbot, auf den Höhen zu opfern; mehr noch: In diesem Kodex gibt es keinen der Begiffe, die für D grundlegend und charakteristisch sind.

b. Die Feste[462]

Die in der Wellhausenschule herrschende Meinung, daß in P die die Feste betreffenden Gesetze jünger als jene in JE und D seien, beruht im wesentlichen auf den von Wellhausen entwickelten Argumenten,[463] die in unterschiedlicher Gestalt bei seinen Schülern wiederkehren:

JE (vgl Ex 23,14-17; 34,18-24) und D (Dt 16,1-17) sähen drei Feste agrarischen und volkstümlichen Charakters vor. Ihr Zweck sei die Freude vor JHWH — die Opfermahlzeit an den Heiligtümern in der Geselligkeit der feiernden Festmenge. Der Termin dieser Feste sei nicht kalendarisch fest-

---

460 "P gibt... noch andere Restriktionen an, ..., kennt aber keine Restriktion auf eine bestimmte Zone; einfach-heiliges Opferfleisch darf man nach P überall essen. Es ist somit klar, daß eine deuteronomisch bestimmte Tempelzone im Begriffssystem des P gar keinen Platz hat." *ZAW* 48(1930)34.

461 "Nach dem Sprachgebrauch des P bedeutet also 'Lager' *jede Stadt* und *Tempelzone* zugleich... Demgemäß kann auch die Stiftshütte nichts anderes als das Urbild aller Heiligtümer in Israel darstellen..." *ZAW* 48(1930)34.

462 Zum folgenden vgl *TEI* I, 119-126 (*KRI* 178-180); ferner *ZAW* 48(1930)35-37.

463 Wellhausen, *Prolegomena*... 80ff.

gelegt, sondern er werde den jeweiligen jahreszeitlichen Gegebenheiten vor Ort angepaßt; so seien sie nicht nach Art der priesterlichen Tempelrituale fest geregelt. Die in JE erkennbare Tendenz, die Feste geschichtlich zu motivieren, komme in D zum Tragen. Nichtsdestoweniger sei die von der Natur vorgegebene Grundlage in JE und in D nach wie vor das Wesentliche. Nicht so in P: In den zu P gehörenden Partien von Lev 23 sowie in Num 28-29 werde der agararisch-volkstümliche Charakter verwischt und die Historisierung in den Vordergrund gerückt. Anstelle der volkstümlichen Festfreude seien Sühnerituale bestimmend; ein zusätzliches "Trauerfasten"[464] werde eingeführt, es komme zu einer "Negation der Natur"[465]. Dieser Prozess hätte in der babylonischen Gefangenschaft stattgefunden, "wo die Juden ein Handelsvolk geworden (sind)."[466] An die Stelle der Freude sei die Reue getreten. Dieser Geist sei für P prägend.

Indessen sind die Grundlagen dieser Sicht nicht überzeugend.

Zunächst gibt es keinen Anlaß vorauszusetzen, daß das agrarisch-volkstümliche Fest in seiner Eigenart eines freudigen Jubelfestes ohne feststehenden Termin und konventionalisiertes Ritual antik sei; daß im Unterschied dazu die Festlegung des Termines, des Rituales, des Opfers, ja die Grundlage der Sühne und des Fastens späten Datums und exilischen Ursprunges seien. Finden sich doch in Babylonien, in Ägypten sowie bei den übrigen antiken Kulturvölkern bereits in alter Zeit kalendarisch festgelegte Termine mit konventionalisierten Ritualen, die durch Naturabläufe veranlaßt sind, ohne daß ihnen die Merkmale des volkstümlich-primitiven Jubelfestes eignete. Ebenso ist das Sühnefest hohen Alters und überall neben dem landwirtschaftlichen Fest anzutreffen, ohne jeglichen Bezug zum "Exil". Ferner hat die biblische Historisierung in den mythologischen Veranlassungen polytheistischer Feste ihr antikes Vorbild. So sind die Festlegung von Terminen, das Konventionalisieren von Tempelritualen, die Sühne sowie die historische Verankerung von Festen für sich genommen kein Hinweis auf die späte Zeit.

Wellhausens deutliche und saubere Unterscheidung beruht außerdem auf der seltsamen Zuordnung von Lev 23 zu JE und D.[467] Unter dieser Voraussetzung wird Ps Festkonzeption in der ausgeführten Weise lediglich aus Num 28-29 erhoben. Tatsächlich ist aber Lev 23 im Kontext von H integraler Bestandteil von P, so daß er JE oder D nicht zugeordnet werden kann.

Nach dieser Korrektur ändert sich das Bild wesentlich. Die Festgesetze Ps haben freilich eine priesterlich-kultische Basis; nichtsdestoweniger werden die Feste nicht von ihren agrarisch-volkstümlichen Voraussetzungen isoliert. Im Gegenteil, in Lev 23 erscheint ein agrarisches Fest, nämlich das Garbenfest, welches in JE und D nicht vorkommt; es ist sowohl agrarisch-volkstümlichen als auch priesterlich-ritualen Charakters. Diese doppelte Qualität ist auch dem Erstlings— sowie dem Laubhüttenfest je-

---

[464] *A.a.O.*, 103.

[465] *A.a.O.*, 99. (Meine Ergänzung: S.97 ist von einer "Denaturalisierung der Feste im Priesterkodex" die Rede.)

[466] *A.a.O.*, 103.

[467] *A.a.O.*, 83ff. (Meine Ergänzung: vgl inbesondere S.83, Anm 1.)

weils eigen; lediglich letzterem wird eine neue historische Veranlassung beigegeben (Lev 23,43), die jedoch nicht den landwirtschaftlichen Charakter des Festes modifiziert. Der Versöhnungstag ist ein jährlicher Purifikationsritus, um Volk und Heiligtum von ritueller Unreinheit zu befreien; derartige Purifikationsrituale sind auf der ganzen Welt verbreitet.[468] Der Versöhnungstag entbehrt jeder historischen Veranlassung und steht in keinerlei Bezug zur *historischen Sünde* des Volkes, das nach der Zerstörung des Tempels das Bedürfnis gehabt haben sollte, Sühne zu erwirken. Daß in nachexilischer Zeit die Festfreude in Israel verloren geht, ist keineswegs erwiesen (Es 3,8-13; 6,19-22; Neh 8,9-17; 12,27-43); ebensowenig, daß die Juden in Babylonien ein "Handelsvolk" werden. All dies bestätigt nicht, daß P in exilisch-nachexilischer Zeit entstanden sei.

Tatsächlich sind die Festgesetze Ps älter als jene Ds. Auch ist an den Festgesetzen erkennbar, daß P die Kultzentralisierung unbekannt ist.[469]

In P gibt es kein Gebot, anläßlich der drei Wallfahrtsfeste "vor dem Herrn zu erscheinen". Indessen ist dieses Gebot selbst in jenen Gesetzeskorpora, die D voraufgehen, anzutreffen (Ex 23,14-17; 34,23-24). In diesen älteren Sammlungen ist das Wallfahrtsgebot eines unter anderen, ohne daß ihm eine besondere Bedeutung zukommt. Die Wallfahrt ist einer von vielen antiken volkstümlichen Gebräuchen; jedoch ist sie für das Festritual nicht wesentlich. Die Feste werden in allen Ortschaften, in allen Tempeln und an allen Höhenheiligtümern gefeiert, wo auch die Opfer gebracht werden. Dabei stehen die meisten Rituale in keinem Zusammenhang mit der Wallfahrt zur heiligen Stadt. Anders in D, das den Schwerpunkt der Feste auf die Wallfahrt zur Stadt der Erwählung verlegt. Wenn P das Wallfahrtsgebot nicht überliefert, ist anzunehmen, daß dessen Auffassung älter als D ist. Sicher unterdrückt P nicht den Brauch, "vor dem Herrn zu erscheinen"; vielmehr ordnet es das Wallfahrtsgebot gar nicht an, als es die Festrituale bestimmt. Ist eine derartige Position denkbar, nachdem die deuteronomische Reform die Wallfahrt zum unverzichtbaren Bestandteil des Festes macht?

Nun ist an Einzelheiten des priesterschriftlichen Rituals erkennbar, daß dessen Festsystem ohne die Kultzentralisierung auskommt.

Bekanntlich steht das Pessahgesetz in P (Ex 12,2-20) in krassem Widerspruch zu demjenigen Ds (Dt 16,1-8). Nach P wird das Pessah zu Hause nach einem besonderen Ritus zubereitet; es ist eine Art antikes Familienopfer. D untersagt, das Pessah in "den Toren" zuzubereiten. Wellhausenschüler sehen in der Gesetzessammlung Ps, (für welches die Kultzentralisierung "selbstverständlich" gewesen sein sollte), ein Zugeständnis an Tendenzen der Zeit vor der Kultzentralisierung, nachdem die Zentralisierung nicht vollkommen gelungen war. Aber was soll eine derartige Gesetzessammlung in der nachexilischen Zeit, als das Judentum von der Lehre der Kultzentralisierung Ds vollkommen beherrscht ist? Zu keinem Zeitpunkt nach dem Exil wird Pessah nach den Regelungen Ps begangen.

---

[468] Zum Versöhnungstag s.o., II.B.6.; 7.d-e.

[469] "Der vordeuteronomische Standpunkt des P geht besonders klar aus seinen *Festgesetzen* hervor, die in Wirklichkeit nichts anderes als Höhendienstgesetze sind." *ZAW* 48(1930)35.

Nach Es 6,19-22 bereiten die Rückkehrer aus dem Exil das Pessah in Übereinstimmung mit D zu. Wie auch bei den anderen Gesetzen verbindet das Judentum die Bestimmungen in P und D: Jede Familie schlachtet ihr eigenes Lamm; es wird kein Blut an die Türpfosten gestrichen; das Pessah wird ausschließlich im Tempel geopfert, und das Opferfleisch wird ausschließlich in Jerusalem verzehrt (2.Chr 30,1.15ff; 35,1ff; Pessahim 5 a, ff).[470] Nirgends ist bezeugt, daß in nachexilischer Zeit das Pessah gemäß P zubereitet wird.[471] Es ist unverständlich, weshalb jetzt dieses Gesetz geschaffen wird. Die Ansicht, das Pessahlamm in P sei kein echtes Opfer, weil es nicht im Tempel der Erwählung dargebracht wird,[472] oder daß das Pessahgesetz in Babylonien für die Exulanten geschaffen wird,[473] ist unzutreffend: P bezeichnet das Pessah ausdrücklich als "Opfergabe für JHWH" (Num 9,7.13). Die für P einzigartigen Rituale hängen damit zusammen, daß das Pessah außerhalb des Tempels[474] und nicht von Priestern dargebracht wird. Daß dieses familiäre Hausritual antiken Datums ist, bezeugt auch JE (Ex 12,21-27). Außerdem trägt das Ritual sämtliche antiken Charakteristika: Es ist ein Familienopfer; zu besagter Stunde wird das Haus zum Heiligtum; das Blut am Türpfosten ist ein volkstümlicher, apotropäischer Ritus hohen Alters. Ohne Zweifel ist dieses Gesetz älter als D.

Dem Bundesbuch ist zu entnehmen, daß das Wochenfest seit alter Zeit mit der Getreideernte und der Darbringung der "Erstlinge" zusammenhängt (Ex 23,16; 34,22)[475]. Dieses mehrere Wochen dauernde Fest (vgl Dt 16,9) beschließt die Getreideernte. Derartige Erntefeste hängen von Anfang an mit dem Kult an den Heiligtümern zusammen. Ebenso ist der Brauch, die Herbsternte in Laubhütten zu feiern, ein ländlicher Brauch; ohne Zweifel kommt er vor der Kultzentralisierung auf. Wie bereits beim Pessah trennt D auch diese Feste von den Bräuchen, mit denen sie von Anfang an verknüpft waren, weil sie in den Höhenkult eingebettet sind. D trennt die Darbringung der Erstlinge vom Erstlingsfest und führt einen besonderen Ritus der Erstlingsdarbringung ein, der nicht mit dem Fest verbunden steht (Dt 26,1ff). Vom Sukkothfest bleibt in D lediglich der Name erhalten: Nirgends ist die Rede vom Brauch, in *Sukkoth* (Laubhütten)

---

470 Zu diesen Verweisen (*TEI* I, 123) wird *KRI* 179 ergänzend auf Mk 14,12ff verwiesen.

471 *TEI* I, 123, Anm 15 lautet: "Dennoch stellt Wellhausen (*a.a.O.*, 103) unbedenklich, wie es seine Art ist, fest: 'Niemand denkt im Neuen Testament an eine andere Paschafeier (sic Wellhausen) als die von Exod.12' etc. Als ob im Neuen Testament das Blut am Türpfosten erwähnt würde und als ob das Pessah dort ein Familienopfer wäre, das auch außerhalb Jerusalems dargebracht würde."

472 Wellhausen *a.a.O.*, 95, 98.

473 *TEI* I, 123, Anm 17, Verweis auf Graf, K.H., *Die geschichtlichen Bücher des Alten Testamentes*, Leipzig 1866, 34-36, sowie auf Baudissin, Graf W.W. *Die Geschichte des alttestamentlichen Priestertums*, Leipzig 1889, 268 (die angegebene Passage des Baudissintextes handelt indessen von einer anderen Thematik).

474 Zu den Riten, die außerhalb des Tempels vollzogen werden — die beiden Vögel des Aussätzigen, die Rote Kuh, Asaselbock etc — s.u., II.D.1.c.

475 *TEI* I, 123 wird pauschal vom Bundesbuch gehandelt, ohne daß das große vom kleinen Bundesbuch unterschieden wird.

zu leben; man hat lediglich die sieben Tage des Festes am erwählten Ort zu verbringen. Offenbar will D alle früheren Bräuche mit dem Wallfahrtsgebot ersetzen. Anders in P, das die Wallfahrt überhaupt nicht erwähnt: Die sieben Tage des Sukkothfestes sind nicht am Zentralheiligtum, sondern in den Laubhütten zu verbringen. Lev 23,42 und Dt 16,15 stehen in krassem Widerspruch zueinander, was an der historischen Entwicklung dieses Festes während der späten Zeit (vgl das Folgende) erkennbar wird.

Nach P sind auch die übrigen Feste mit antiken Bräuchen verbunden. Ex 23,19; 34,26 bezeugen, daß in alter Zeit die Erstlingsfrüchte zum Tempel gebracht werden. Aus 2.Kg 4,42 geht hervor, daß die Erstlingsgaben in Form von Brotlaiben den Priestern gegeben werden (vgl Dt 18,4). Daraus kann geschlossen werden, daß zum Fest der Erstlingsfrüchte die Erstlinge in Form von gebackenem Brot zum Tempel gebracht werden, wie in Lev 23,15ff beschrieben. Daß dieses Opfer vom einzelnen Bauer dargebracht wird, geht aus der Formulierung in Lev 23,22 und Dt 26 (vgl 2.Kg 4,42) hervor. Auch die P-Weisung (Lev 2,14-16) sieht vor, daß der Einzelne das Erstlingsopfer bringt. Der einfache Schriftsinn[476] von Lev 23,10-22 besagt, daß am ersten Morgen der Woche, in welcher die Ernte beginnt, jeder Bauer zum Tempel seines Heimatortes, "zum Priester", eine Garbe bringen muß, damit jener sie vor JHWH "schwingt" (vgl "stelle" in Dt 26,4), auf daß er seine Ernte heilige und segne. Nach der Ernte hinterläßt der Bauer dem Armen die Ecke seines Feldes (Lev 23,22). Am Ende der sieben Wochen bringt er JHWH die ersten Brote, "ein Speisopfer vom neuen Korn". Diese agrarischen Bräuche werden in Israel an allen Ortsheiligtümern gepflegt. — Mit dem Höhenkult hängen auch das Fest des Trompetenblasens (vgl Num 10,8-10) und der Versöhnungstag (Lev 23,23-32) zusammen. D erwähnt diese Feste überhaupt nicht.

In der nachexilischen Zeit, als die Torahrollen aus alter Zeit gesammelt und mit dem ersten Kodex — nämlich D[477] — verbunden werden, ist das Judentum bemüht, einen Kompromiß zwischen dem alten Höhenkultkodex, P, und D zu finden. Zunächst werden die Opfer— und Festgesetze in P mit Hilfe von D ausgelegt. Wie das Pessahgebot Ps interpretiert wird, wurde bereits dargelegt. Ensprechendes geschieht mit den übrigen Festen. Zur Zeit Esras und Nehemias wird offenbar versucht, Lev 23,42 und Dt 16,15 einander anzupassen: Nach Neh 8,13-18 wird das Laubhüttenfest in Jerusalem in Laubhütten gefeiert. Jedoch kann diese Praxis nicht aufrechterhalten werden, so daß auf Dt 16,15 verzichtet wird, und in allen Ortschaften die Laubhütten aufgestellt werden. So bleibt bei diesem Anpassungsprozeß eine Reihe von Bräuchen aus alter Zeit auch nach der Abschaffung der Kulthöhen erhalten.

---

476 *TEI* I, 125: פשטו פירושו, zu dieser Terminologie vgl Krapf, 109-110. — Die in *TEI* I, 124 angesprochene halachische Diskussion kann hier übergangen werden.

477 Obgleich die in D enthaltenen Gesetze jünger als P sind, entsteht dieses Korpus bereits und wird als Verfassung des Volkes anerkannt, als das übrige Torahmaterial noch nicht in einem umfassenden Kodex vorliegt; dazu s.u., II.E, insbesondere 5.

c. Das Zelt der Begegnung[478]

Es ist üblich, eine künstliche Verbindung zwischen P und D herzustellen, indem die für D bezeichnende Gesetzgebung, dessen Anschauungen sowie dessen Toroth unter die allgemeine, abstrakte Idee der Kultzentralisierung zusammengefaßt wird. Indessen verbiete P die Kulthöhen nicht. Andererseits berichte P von der Wirklichkeit einer Kultgemeinde in alter Zeit, die nur ein Heiligtum besitze. Auf diese Weise gebiete offensichtlich auch P die "Kultzentralisierung" nach deuteronomischer Art. Denn — so sagt man — der Bericht vom Zelt der Begegnung bringe nichts anderes als ein Gesetz zum Ausdruck.

Inwiefern ist das Zelt der Begegnung tatsächlich als Gesetz zu verstehen?

Das Zelt der Begegnung ist ein Wanderheiligtum, konzipiert nach transzendentem Vorbild. Es enthält die Lade und die Bundestafeln; die Wolke steht darüber; Gott erscheint darin Israel. Was an alledem eignet sich als "Gesetzesmaterial"? Wollte P die Zulässigkeit aller Tempel in Israel bestreiten? Sollte beispielsweise die Zulässigkeit von mit Steinen erbauten Tempeln in Abrede gestellt werden? Oder die Gesetzlichkeit eines Tempels ohne Lade — das heißt, die Gesetzlichkeit des nachexilischen Tempels? Die Symbolik des Zeltes der Begegnung ist auf vielfältige Weise interpretierbar. Dagegen entbehrt es nicht der Willkür, all dies auszuklammern und ausgerechnet an diesem Symbol die Kultzentralisierung als "Gesetz" festzumachen, um dann die deuteronomische Idee als allgemeines, abstraktes Prinzip in P hineinzuprojezieren. Logisch ist es ein Zirkelschluß, dieses in P vorkommende Symbol mit Hilfe von Ds Vorstellungen zu erklären; enthält doch P, wie wir gesehen haben, keine einzige deuteronomische Idee. P ist nur mit Hilfe seiner eigenen Anschauungen zu erklären. In Lev 17 ist ausgesagt, was P unter der Einheit des Kultes versteht. Allerdings ist zu vermeiden, auch in diesen Text deuteronomisches Gedankengut hineinzutragen, wie es gewöhnlich geschieht.

Nirgends handelt P von einem Gegensatz zwischen dem Zelt der Begegnung und anderen Heiligtümern. P geht es immer nur um den Gegensatz von zwei entgegengesetzten Mächten: Das Heilige und das Unreine, die Macht JHWHs und die Macht "der Dämonen". Jedoch, anders als in D, ist in P das Heilige nicht an einen festen, erwählten Ort gebunden, sondern an den Raum des heiligen Hauses, an die Wohnung der göttlichen Gegenwart, der *Shechinah.* Gott kann sich eine Wohnung aneignen und von ihr aus mit heiliger Ausstrahlung auf sein Volk wirken. In alter Zeit hatte Gott geboten, eine derartige Wohnung zu errichten — das Zelt der Begegnung. Außerhalb der heiligen, abgesonderten Wohnung lauert das "Unreine", und vor dem Kontakt mit ihm muß man auf der Hut sein. Zahlreiche Gesetze Ps handeln vom Bereich des Unreinen. P kennt eine große Anzahl von Opfern apotropäischen und purifizierenden Charakters: das Pessah, der Asaselbock, die Vögel, welche der Aussätzige oder der Besitzer des mit Aussatz befallenen Hauses darbringt, die Rote Kuh. In diesen Sachkreis gehört auch, daß das Sündopfer außerhalb des Lagers dargebracht wird.

---

[478] Zum folgenden vgl *TEI* I, 126-137 (*KRI* 180-184); vgl ferner *ZAW* 48(1930)37-42.

Diesen Ritualen ist gemeinsam, daß sie mit der Sphäre außerhalb des Tempels in Verbindung stehen, mit dem "freien Feld" — שדה (Lev 14,7.53; 17,5) — oder mit der Wüste (Lev 16,21-22), mit dem Ort der "Dämonen".

Auch Lev 17 handelt vom Gegensatz dieser Bereiche.[479]

Dieser Text gibt viele Fragen auf. Wellhausen und seine Schule sehen in dem zum Heiligkeitsgesetz (H) gehörenden Text ein Verbot der Kulthöhen, das auf D gefolgt sei. Während sich für P die Kultzentralisierung "von selbst" verstehe, werde sie von H noch gefordert, da H zeitlich D näher stehe.[480] Dagegen ist angesichts des Dargelegten deutlich, daß diese Erklärung nicht zutreffen kann. Denn die oben ausgeführten Gesichtspunkte, daß P keine einzige deuteronomische Vorstellung kennt, trifft auch auf H zu. H gebietet weder die Pflicht, den Zehnten und die Erstlingsfrüchte in der erwählten Stadt zu verzehren, noch die drei Wallfahrten zur erwählten Stadt noch das Pessahopfer in der erwählten Stadt u.ä.m.; und da sollte es auf so radikale, leblose, "ideologische" Art das kategorische Verbot anführen, auf den Kulthöhen zu opfern? Nehmen wir einmal an, H sei nach D verfaßt und setze die Kultzentralisierung voraus, so bedeutete dies, daß Lev 17 die Profanschlachtung verbietet, welche in D (Dt 12) zugelassen ist. Dennoch legen Wellhausen und seine Schule Lev 17 in diesem Sinne aus.[481] Indessen ist deutlich, daß ein derartiges Gesetz, ganz gleich ob es nun beabsichtigt, jedes Opfer außerhalb Jerusalems zu verbieten oder aber die Opfer auf eine Reihe von Zentralheiligtümern zu beschränken,[482] de facto der Mehrheit des Volkes verbietet, Fleisch zu genießen. Gerade dieses Gesetz ist nicht nachzuvollziehen, wenn wir mit Wellhausen und seiner Schule annehmen, daß es erst nach der Zerstörung des salomonischen Tempels verfaßt worden sei. Gerade in jener Zeit sind die Juden in viele Länder verstreut, so daß sie unmöglich alle ihre Opfer nach Jerusalem bringen können. Außerdem bedeutet das Gesetz als solches, daß ganz Israel kein Fleisch verzehren darf, solange es keinen Tempel gibt. Es ist nicht einleuchtend, daß ein derart "ideologisches" Gesetz zur Zeit des babylonischen Exils verfaßt werden sollte, gibt es doch keinen Anlaß, dem Gesetzgeber einen so seltsamen "Idealismus" zuzuschreiben. Vielmehr hat das Verbot, nirgendwo außer am Eingang des Zeltes der Begegnung Opfer zu bringen, mit dem Verbot der Kulthöhen überhaupt nichts zu tun. Die Absicht dieses Verbotes ist noch zu klären. Unabhängig davon unterscheidet der Text in Lev 17 zwischen der Schlachtung und der Darbringung von Opfern (V.8). Anscheinend kann daraus geschlossen

---

[479] "Der Gegensatz zwischen den genannten polaren Sphären (sc: der des Heiligen und der des Unreinen, dem Gebiet Jahwes und demjenigen der Dämonen) ist es, worauf es auch Lev 17 ankommt." *ZAW* 48(1930)37.

[480] *TEI* I, 127, Anm 24 Verweis auf Wellhausen, *a.a.O.*, 376.

[481] *TEI* I, 127, Anm 25 Verweis auf Wellhausen, *a.a.O.*, 51-52; Baentsch, B., *Heiligkeitsgesetz*, S.116ff, (*sic* ohne Angabe des Erscheinungsjahres; konnte nicht eingesehen werden); Bertholet, A., *Leviticus, KHC* 3(1901)58-59; Hempel, J., *Die Schichten des Deuteronomiums, Ein Beitrag zur israelitischen Literatur— und Rechtsgeschichte*, Leipzig 1914, 30ff.

[482] *TEI* I, 127, Anm 26, Verweis auf Baudissin, *a.a.O.*, 47; Kittel, R., *Geschichte des Volkes Israel I*, Stuttgart [4]1921, 330 (diese Auflage stand zur Einsicht nicht zur Verfügung).

werden, daß die Profanschlachtung bekannt ist. Denn die Sicht der Wellhausenschule setzt voraus, daß die Profanschlachtung zuerst von D zugelassen wird, als gelte zuvor jede Schlachtung als Opfer. Deshalb gilt Lev 17 der Wellhausenschule als "Reaktion" gegen Dt 12, welches die Profanschlachtung zuläßt. Indessen wird gegen Wellhausen und dessen Schule behauptet, daß die Profanschlachtung bereits viel früher im Volke üblich gewesen sei,[483] so daß das Verbot in Lev 17 nicht beweise, daß D älter als H sei. Das Verständnis von Lev 17,3-7 hängt von der Lösung dieser komplizierten Frage ab.

Aus 1.Sam 14,32-35 geht hervor, daß in alter Zeit die "Profanschlachtung" in Israel nicht üblich ist; die zitierten Gegner Wellhausens sind nicht in der Lage, überzeugende Beweise für das Gegenteil vorzulegen. Aber ebenso ist die Auffassung unzutreffend, daß vor D jede Schlachtung ein "Opfer" gewesen sei. In 1.Sam 14 werden keine Opfer dargebracht: Nur *das Blut* wird auf den Stein gesprengt, obgleich bei Opferungen seit alters her das Fett des Opfertieres verbrannt wird (1.Sam 2,16). Auf diese Weise wird bereits in alter Zeit zwischen Schlachtung zwecks Fleischverzehr und Opferung unterschieden. Die eigentlichen Opfer sind die freiwilligen und die gelobten Opfer, die Fest— und Familienopfer, besonders diejenigen Opfer, die in den Tempeln von den Priestern dargebracht werden. Dagegen ist die Schlachtung, die nur zwecks Fleischverzehr vorgenommen wird, kein eigentliches Opfer, obgleich auch diese mit einem religiösen Brauch zusammenhängen: Es ist Brauch, auch in diesem Fall das Blut auf einen besondern Stein ("Altar") zu sprengen, der zu diesem speziellen Zweck dem Namen JHWHs geweiht ist. Es ist verboten, das Blut auf die Erde zu gießen (1.Sam 14,32), das heißt, das Fleisch samt dem Blut — על הדם (V.32-33) — zu essen. Sicher sind derartige Steinaltäre in allen Siedlungen Israels weit verbreitet; dieses Sprengen von Blut gilt an sich nicht als sakrale Handlung und wird gewöhnlich von jedermann vorgenommen. Das ist einer Reihe von Texten zu entnehmen (Gen 18,7; 27,9; 43,16; Ex 21,37; Ri 6,19; 1.Sam 25,18; 28,24; 1.Kg 5,3), welche die Schlachtung zwecks Fleischverzehr bezeugen, ohne daß dabei ein Ritual erwähnt wird. P verbietet den Fleischverzehr על הדם (Lev 19,26): Das heißt, das Blut auf die Erde — ארצה — zu gießen. Diesbezüglich stimmt P mit 1.Sam 14,32-35 überein; daran ist erkennbar, daß P älter als D ist. Das Novum Ds erhärtet diesen Befund: Das Verbot der Kulthöhen bringt ohnehin das Verbot einer solchen Schlachtung mit sich, wie sie von Saul vorgenommen wird und welche eine Quasiopferung ist. Allerdings sagt D dies nicht expressis verbis; dieses Verbot wird von dem Gebot impliziert, das Blut "wie Wasser ... auf die Erde" auszuschütten (Dt 12,16.24). So gebietet D, "auf die Erde (ארצה) zu schlachten" und gestattet, das Geschlachtete "samt dem Blut" (על הדם) zu verzehren.

Als Ergebnis ist festzuhalten, daß D mit seinem Gebot, das Blut auf die Erde zu gießen, die Profanschlachtung völlig freigibt. Allerdings hat es

---

483 *TEI* I, 128, Anm 29 Verweis auf Hoffmann, D., *Die wichtigsten Instanzen gegen die Graf-Wellhausensche Hypothese I*, Berlin 1904, 12ff; Wiener, H.M., *The Origin of the Pentateuch*, London 1910, 62; Östreicher, Th., *Reichstempel und Ortsheiligtümer in Israel, BFChTh* 33/3(1930)46; Löhr, M., *Das Deuteronomium, SKG.G* I/6(1925)38-39.

schon vor D die Unterscheidung einer echten Opferung (עולה oder שלמים) und der Quasiopferung (Sauls Schlachtung) gegeben. Offen ist, welche Art von Opfer in Lev 17 gemeint ist.

Mit Lev 17, 3-7 ist beabsichtigt, das Opfer für die Dämonen (שעירים) zu unterbinden (vgl V.7). Diese Verse verbieten die Art von Schlachtung, wie sie von Saul vorgenommen wird, d.h. die Schlachtung ohne Tempel und ohne Priester. Indem die Opfer auf den Feldaltären untersagt werden, sollen die Israeliten gehindert werden, den Dämonen zu dienen; deshalb wird nur jenes Opfer zugelassen, das im Tempel von Priestern dargebracht wird. Lev 17 kann die Profanschlachtung nicht unterbinden, weil sie den Verfassern als etablierter Brauch unbekannt ist. Auch wenn der Opfernde von seinem Appetit auf Fleisch motiviert ist, für Lev 17 ist jede Schlachtung per definitionem sakralen Charakters: Entweder wird dabei JHWH oder den Dämonen geopfert. So unterbinden D und P gleichermaßen die von Saul praktizierte Art von Schlachtung; jedoch tun sie dies jeweils unter vollkommen verschiedener Voraussetzung: D verbietet sie, *indem* es die Kulthöhen abschafft, wobei als praktische Konsequenz die Profanschlachtung freigegeben werden muß. Dagegen untersagt P diese Art von Schlachtung *zugunsten* der Kulthöhen und Tempel, so daß die Profanschlachtung nicht zugelassen werden kann.

Worauf stützt sich die Meinung, Lev 17 verlange die Kultzentralisierung? Wo wird hier der Gegensatz zwischen den Kulthöhen und dem Tempel erwähnt? Zwischen den Tempeln und dem erwählten Kultzentrum? Wo wird hier auf den Ort der Erwählung angespielt? Daß der Text die Kulthöhen nicht verbietet, geht aus V.3 hervor: Freilich geht es um die Schlachtung im Lager, wo es in der Tat nur ein Heiligtum gibt; zugleich ist aber auch die Schlachtung außerhalb des Lagers gemeint. Doch selbst in V.8-9, wo es um Opfer geht, wird nirgends ein Gegensatz zwischen JHWHs einziger Wohnung und anderen Tempeln erwähnt. Hier gibt es lediglich den Gegensatz zwischen dem Bereich von JHWHs Wohnung und der Sphäre außerhalb von JHWHs Wohnung, zwischen JHWHs Wohnung und "Feldaltären", zwischen JHWH und den Dämonen. Wer nicht den Kultgesetzen gemäß am Eingang von JHWHs Wohnung von den Priestern opfern läßt, steht in der Gefahr, zu den Dämonen abzufallen. Das heißt, die durch das Zelt der Begegnung symbolisierte Vereinheitlichung des Kultes an einem Ort bedeutet nicht die Zentralisierung des Kultes an einem Ort; vielmehr meint sie, daß vor JHWHs geheiligter Wohnung (Kulthöhe oder Tempel) und nicht "auf freiem Felde" geopfert werden soll. Dieser Unterschied zwischen P und D wird an den Pessahgesetzen besonders deutlich: P zufolge wird das Haus durch das Blut am Türpfosten geheiligt; in der Pessahnacht wird das Haus zu einem Quasitempel, indem zwischen der Sphäre im Hause und jener außerhalb des Hauses unterschieden wird (vgl Ex 12,22.46a). Lev 17 modifiziert die aus alter Zeit überlieferten Pessahbräuche Ps in keiner Weise. Anders D: Hier ist der erwählte Ort das Wesentliche; deshalb muß das häusliche Pessahopfer aus alter Zeit abgeschafft und zu dem Ort überführt werden, den JHWH erwählen wird.

Die Entwicklung des Opferverständnisses läßt sich wie folgt nachzeichnen: 1.Sam 14: Verbot, Fleisch samt dem Blut (d.h. ohne sakrale

Handlung) zu verzehren; Zulassung der von Saul vorgenommenen Schlachtung sowie von Feldaltären. — P: Verbot, Fleisch samt dem Blut zu verzehren sowie Verbot der von Saul vorgenommenen Schlachtung und von Feldaltären; zugelassen sind lediglich Opfer, die in den Tempeln und auf den Kulthöhen gebracht werden. — D: Abschaffung der Kulthöhen, Reduzierung des Opferkultes auf den Tempel der Erwählung; Zulassung des Verfahrens, Blut auf die Erde zu gießen.

Das "Gesetz", welches im Symbol des Zeltes der Begegnung zum Ausdruck kommt, lautet: Nur in der Wohnung JHWHs darf geopfert werden, nicht aber "auf freiem Felde".

Daraus geht hervor, daß es die Kultzentralisierung nach der Auffassung Ps in alter Zeit tatsächlich gegeben hat (vgl die zu P gehörende Überlieferung von der Errichtung des Altars im Ostjordanland in Jos 22). Diese Sicht hat die historischen Verhältnisse der israelitischen Frühgeschichte zur Voraussetzung, als JHWH sich Israel ausschließlich im Zelt der Begegnung offenbarte, so daß zu dieser Zeit nur vor diesem Zelt geopfert werden durfte.[484] Es fällt auf, daß P niemals einen Gegensatz zwischen dem Zelt und einem anderen Tempel herstellt. Selbst in Jos 22 ist die Rede lediglich von einem "Altar" ohne einen Tempel. Noch augenfälliger ist, daß in P — einschließlich der historischen[485] Partien — die Kulthöhen nicht einmal andeutungsweise als sündhaft stigmatisiert werden. Das ist nur damit zu erklären, daß P den Höhenkult keineswegs als Sünde, sondern ausschließlich als gesetzlichen Opferdienst erachtet. Dies wird ferner an den Erzählungen über die Nebenfrau in Gibea (Ri 19-21) deutlich, in denen Wellhausen selbst zumindest Anzeichen priesterschriftlicher Überarbeitung erkennt. In diesen Texten werden vier rechtmäßige Kultstätten genannt: Mizpa (Ri 20,1), Bet-El (Ri 20,26-28), Schilo (Ri 21,19ff) sowie die nicht näher bestimmte Kultstätte in den Bergen Ephraims.

Ps Bericht vom Zelt der Begegnung schildert einen Zustand der Vergangenheit: Da P keinerlei Anweisung über ein Zentralheiligtum gibt, das nach der Seßhaftwerdung das Erbe des Zeltes der Begegnung antreten wird — etwa analog zum deuteronomischen Gesetz über den Tempel der Erwählung —, sieht P in der Vielzahl der Kulthöhen die Realität seiner Gegenwart und Zukunft. Daß für die Gegenwart und für die Zukunft die Vielzahl der Kulthöhen akzeptiert wird, geht u.a. aus der implizierten Aussage des Plurales in Lev 26,31 (מקדשיכם) hervor. Bezeichnenderweise werden in der postdeuteronomischen Parallele zu diesem Text aus H die Tempel nicht erwähnt (vgl Ez 6).[486]

Die für die mosaische Zeit vorausgesetzte Zentralisierung des Kultes kommt nicht zum ersten Mal in P vor. Bereits JE kennt nur ein Lager, ein Zelt, eine Lade, eine leitende Persönlichkeit. P führt eine spezifisch priesterliche Note ein mit dem Gebot, daß nur an geheiligtem Ort, nicht aber

---

484 "Die Idee vom Numen praesens ist im Symbol der Stiftshütte auf die Spitze getrieben. Man darf nicht überall, auf dem 'Felde', sondern nur an einem Tempel opfern — das ist das 'Gesetz' der Stiftshütte." *ZAW* 48(1930)38.

485 Kaufmanns Terminologie (*TEI* I, 131): בחלקיו ההיסטוריים (של ס"כ)

486 Eine ausführlichere deutsche Fassung der in diesem Absatz gekürzten Argumentation aus *TEI* I, 132-134 liegt in *ZAW* 48(1930)38-40 vor.

"auf offenem Feld" geopfert werden darf. Freilich führt dies während der Wüstenzeit zur Kultzentralisierung; jedoch ist die Zentralisierung des Kultes am Zelt der Begegnung nicht das beabsichtigte Ergebnis priesterschriftlicher Gesetzgebung, sondern sie ergibt sich auf Grund der historischen Voraussetzungen während der Wüstenwanderung. Mit Blick auf die Zukunft ist das Zelt lediglich als Prototyp von Bedeutung; als solcher gehört es in die Reihe priesterschriftlicher Prototypen: Mose, der Prototyp des Propheten;[487] Aaron, der Prototyp des Priesters; das Lager, der Prototyp der israelitischen Siedlung; das Zelt der Begegnung, der Prototyp des Tempels — aber eben nicht in seiner Eigenschaft als Opferstätte, sondern als Offenbarungsstätte JHWHs. Die im Zelt der Begegnung verwirklichte Kultzentralisierung geht zu Ende, als es selbst zu existieren aufhört. So wie nach Mose weitere Propheten, nach Aaron weitere Priester und nach dem Lager weitere Lager (Siedlungen) kommen, so folgen auf das Zelt der Begegnung weitere Tempel und Kulthöhen. Die Sicht Ps ist derjenigen Ds diametral entgegengesetzt. Für P ist die Heiligkeit des geweihten Raumes das Wesentliche. In der Vergangenheit war sie nur an einem zentralen Heiligtum vorhanden; in der Gegenwart und Zukunft hat jede Ortschaft ihren geweihten Raum. — Dagegen steht und fällt die Zentralisierung Ds mit der Erwählung des Ortes: Sie kann erst vorgenommen werden, nachdem die Ruhe und der Erbbesitz (המנוחה והנחלה) gegeben sind. Mit Blick auf die Vergangenheit ist D die Kultzentralisierung unbekannt und deshalb nur ein Gebot der Zukunft.

Der Kulteinheit Ps eignet nichts Deuteronomisches. Die Zentralisierung am Zelt der Begegnung ist grundverschieden von der Kulteinheit der nachexilischen Zeit, die an deuteronomische Traditionen anknüpft. Die verbreitete Vorstellung, das Zelt der Begegnung sei ein Abbild des nachexilischen Tempels, ist in hohem Maße unhistorisch. Denn in P, wie bereits in JE, ist das Zelt der Begegnung (אוהל מועד) in erster Linie der Ort, an dem Begegnung mit JHWH stattfindet, wo sich JHWH offenbart, wie bereits der Name sagt (vgl Ex 25,22; 29,42ff). Dies wird von P dahingehend ergänzt, daß JHWH im Zelt der Begegnung Gesetze mitteilt (Lev 1,1). P zufolge gibt der Kult im Zelt der Begegnung lediglich den sakralen Rahmen für das Wesentliche ab, nämlich für die JHWH-Offenbarung. Denn es ist zu beachten, daß die wichtigsten Opfer Ps, die Festopfer (Lev 23; Num 28), erst mit der Seßhaftwerdung verpflichtend werden (Lev 23,10ff). In der Wüste werden lediglich das Pessah gefeiert — das jedoch in keinerlei Beziehung zum Zelt der Begegnung steht (Num 9,1ff) — und der Versöhnungstag begangen (Lev 17). Nach P ist der öffentliche Kult auf weniges reduziert: auf das tägliche Opfer, auf den Leuchter, auf den Weihrauch und auf das Sühneritual am Versöhnungstag (Ex 29,39ff; 27,10ff; Lev 24,1-4; Num 8,1ff; Ex 30,7ff; Lev 16). Darüber hinaus werden lediglich die Opfer des Einzelnen dargebracht — nach Num 15,2 sind selbst diese erst nach der Seßhaftwerdung zu opfern. Das Zelt Ps ist eine priesterlich-prophetische Einrichtung, bei der die prophetische Eigenart, die Qualität des Orakels, vorherrschend ist. Der Kult schafft im Zelt der Begegnung lediglich die Voraussetzung der Offenbarung, so daß

[487] Dazu s.o., II.C.4.b.

Gesetzgebung (Lev 1,1), Gericht (Num 14,10; 16,19; 17,7ff), Leitung durch die Wüste (Ex 40,26ff; Num 9,15ff), Urim— und Tummimorakel (Ex 28,30; Num 27,21ff) die Verteilung des Landes (Jos 19,51) statthaben kann. Nichts von alledem reflektiert die Verhältnisse des nachexilischen Tempels.

Die Beziehung, die zwischen dem Zelt einerseits und dem prophetischen Gotteswort sowie dem priesterlichen Urimurteil andererseits besteht, besagt für sich genommen schon, daß sich Reminiszenzen aus alter Zeit mit dem Zelt verbinden. Geht doch der vorexilischen Prophetie jeglicher Bezug zu den Tempeln ab; lediglich in 1.Sam 3 ist eine Reminiszenz an die alte Verbindung erhalten, die vielleicht einmal zwischen Prophetie und Tempeln bestanden hat; eventuell ist auch Jes 6 dazuzurechnen. Auf alle Fälle gibt es zu P die Parallele in Erzählungen von JE, welche die Prophetie mit dem Zelt verbinden (Ex 33,7ff; Num 11,16ff; 12,4ff). Von dieser Verbindung weiß die historische Prophetie nichts. Überhaupt nicht paßt die Überlieferung von dieser Verbindung in die nachexilische Zeit, als die Prophetie bereits ihrem Ende entgegengeht und der Tempel nicht der Ort prophetischer Gottesbefragung ist — nicht einmal priesterlicher Gottesbefragung, denn man wagt nicht, die Urim und Tummim zu erneuern. Schildert P das Zelt als Ort der Gottesbefragung, so zeigt dies, daß seine Geschichtserzählung mit den eigentlichen Anliegen des nachexilischen Priestertumes nichts zu tun hat. Dies geht ferner aus zahlreichen Details der Beschreibung der göttlichen Wohnung hervor — Maße, Struktur, Gerät — sowie aus den Geboten, welche die Aufgaben der Leviten als Träger des Wanderheiligtumes regeln — Aspekte, die in nachexilischer Zeit vollständig gegenstandslos sind. P verliert kein Wort über den Bauplan des Tempels, der in der exilisch-nachexilischen Epoche hochaktuell ist (vgl Ez 40-48). P kennt lediglich einen Altar aus Holz und Metall (Ex 27,1ff), dagegen ist der Altar des nachexilischen Tempels aus Stein gefertigt (Es 3,2ff). Ebenso erwähnt P nirgends die Träger und Sänger der nachexilischen Gegenwart.[488] Die priesterliche Gesetzgebung ist in die Rahmenerzählung Ps (und JEs) eingebettet. Zwar hat das priesterliche Erzählgut *historischen* Charakter, in dieser Eigenschaft jedoch keinerlei Bezug zur nachexilischen Wirklichkeit. Weder das Lager der Heerscharen Israels noch das Orakelzelt noch das Mitteilen von Gesetzen zwischen den Cheruben auf der Lade steht in irgendeinem Verhältnis zur nachexilischen Realität oder zur Zukunftshoffnung jener Zeit. Die bekannten Ähnlichkeiten, die tatsächlich zwischen dem Zelt und dem nachexilischen Tempel bestehen, hängen damit zusammen, daß man in nachexilischer Zeit bemüht ist, P in die Wirklichkeit umzusetzen — freilich in Anpassung an D. P existiert zuerst; der nachexilische Tempel ist eine Art "Abbild" des Zeltes, konzipiert im Stil von D; nicht das Umgekehrte trifft zu. Aber eben nur eine *Art* Abbild, kein tatsächliches Spiegelbild. Können doch wichtige Elemente des Zeltes nun nicht mehr verwirklicht werden: Das Orakel, welches über Kriegszüge entscheidet, sowie die Anordnung der Heerscharen

---

[488] In *KRI* 184 ergänzt Greenberg den Hinweis (vgl *TEI* I, 136), daß, im Gegensatz zu P, die Geschichtsschreibung der Chronikbücher die Institution der Träger und Sänger bereits zu Davids Zeiten entstehen läßt.

um das Lager herum sind in nachexilischer Zeit Anachronismen; ebenso die prophetische Offenbarung, welche ihrerseits das priesterliche Urimurteil im Zelt der Begegnung längst verdrängt hatte. Von allem, was für das Zelt der Begegnung spezifisch ist, bleibt lediglich der Kult erhalten. Der nachexilische Kult, dessen Details nach den antiken Toroth Ps geregelt werden, wird zur Lebensgrundlage der *Kirche der nachexilischen Zeit*[489]. Jedoch ist die Ähnlichkeit nur scheinbar. Denn für die *nachexilische jüdische Kirche*[489] ist nicht die Einführung des priesterschriftlichen Kultes bezeichnend, so wie er in P beschrieben ist, sondern die Einführung des priesterschriftlichen Kultes, so wie er mit Hilfe von D interpretiert wird. Die Wallfahrten nach Jerusalem zu den Festen, d.h. die Erfüllung diverser deuteronomischer Pflichten, die mit der Stadt der Erwählung in Zusammenhang stehen, machen den nachexilischen Tempel zum Zentrum der "*theokratischen*" *Kirche*[489]. Gerade diese Gebote stammen nicht aus P, und sie haben mit dem Zelt nichts zu tun. So gibt es keine wirkliche Ähnlichkeit zwischen dem nachexilischen Tempel und dem Zelt Ps.[490]

---

489 *TEI* I, 136-137 greift Kaufmann Wellhausens Formulierungen auf: הכנסיה היהודית בימי בית שני, הכנסיה של ימי בית שני sowie כנסיה "תאוקרטית". (Die im folgenden verwendete Rede von der "jüdischen" oder "theokratischen Kirche" stützt sich auf Kaufmanns Verwendung dieser Wellhausenschen Begriffe.)

490 In *ZAW* 48(1930)41 konstatiert Kaufmann einen entwicklungsgeschichtlichen Zusammenhang von P zu D: "Wahrscheinlich ist es dennoch allerdings, daß zwischen dem Zentralismus des P und demjenigen des D ein Zusammenhang besteht, wohl aber ein sehr weitläufiger. Der gemeinsame Ausgangspunkt ist die Idee vom Numen praesens, die im AT in verschiedenen Formen vorkommt. P bindet den Opferdienst noch nicht an einen bestimmten *Ort,* aber doch an einen geweihten Raum. D hat die Idee vom Numen praesens noch erweitert, indem er den Begriff des 'auserwählten Ortes' einführte und über die in P ausgedrückte Ansicht hinausging. Die Idee des P ist daher als *Vorstufe* des Deuteronomismus zu betrachten."

d. Der Hohepriester und die Gemeinde[491]

Einen weiteren zwingenden Beweis für die innere Verbindung der Erzählung Ps mit der nachexilischen Zeit will man in der von P gegebenen Beschreibung des Hohepriesters und dessen Funktion in der israelitischen Gemeinde entdecken: P erkenne das Königtum nicht an, sondern lehne es ab. In Ps "Lager" gäbe es keinen König. Der Hohepriester stehe der Gemeinde vor und übe die Herrschaft über sie aus. Sein purpurnes Gewand, sein Diadem, seine Salbung mit Öl seien königliche Insignien. Indem die Gemeinde sich um das Heiligtum gruppiere, werde der Hohepriester zu ihrem Mittelpunkt. Bei dieser Gemeinde handele es sich um nichts anderes als um die "theokratische" Kirche, seien doch ihre Regeln "theokratisch". Eine derartige Kirche, in deren Zentrum sich der Tempel befinde, die keinen König habe und der ein Priester vorstehe, habe es vor der nachexilischen Zeit nicht gegeben. Erst in nachexilischer Zeit sei eine derartige theokratische Kirche unter dem Schutz der "Fremdherrschaft"[492] entstanden. So seien Ps Erzählungen vom Hohepriester und der Gemeinde in der Wüste als "Spiegelbild" des nachexilischen Tempels zu begreifen.

Indessen ist dieses "Spiegelbild" nicht überzeugender als das oben erörterte.

Wie steht P zum Königtum?[493] In P-Texten verheißt Gott den Erzvätern, daß sie *Könige* zeugen werden (Gen 17,6.16; 35,11 vgl ferner 17,20). Kann der Autor, der nicht Priester, sondern Könige erwähnt, das Königtum tatsächlich abgelehnt haben? Gewiß, für die Wüstenzeit nennt er keinen König. Aber auch die Erzählungen JEs tun dies nicht. Entsprechend gibt es im Gesetzesmaterial Ps wie auch in jenem JEs keinerlei Königsgesetz[494] — im Unterschied zu D. Da das Königtum als göttlicher Segen verstanden wird, der durch die Väterverheißungen verbürgt ist und sich deshalb in der Zukunft einstellen wird, kann das Erzählungsmaterial über die Wüstenzeit unmöglich ein *Ideal* der theokratischen Kirche mit einem Priester an der Spitze meinen. Es kann also nur noch um die Frage gehen, ob in Ps Erzählgut die Wirklichkeit der nachexilischen Zeit erkennbar wird. Tatsächlich gibt es keinerlei

---

491 Zum folgenden vgl *TEI* I, 137-142 (*KRI* 184-187).

492 Wellhausen, *a.a.O.*, 419ff, (vgl 145).

493 Da ausschließlich P Gegenstand unserer gegenwärtigen Diskussion ist, kann die mit dem "theokratischen Ideal" des Frühjudentums zusammenhängende Problematik hier nicht zur Sprache kommen. Diesbezüglich wird in *TEI* I, 137 auf *TEI* I, 687-694 — in *KRI* nicht berücksichtigt — verwiesen: Dort gehe es um das "'theokratische Ideal' sowie um die generelle Ablehnung des Königtums durch das Judentum, welche die christlichen Gelehrten erfunden und dem Judentum angehängt haben". Dazu vgl ferner *ZAW* 48(1930)23-32 (=Abschnitt I, "Das sogenannte theokratische Ideal des Judentums"), S.31: "Erst die moderne christliche Theologie hat dem Judentum das ihm fremde Ideal der Priesterherrschaft zugeschoben und dieses Ideal in den Priesterkodex hineingedichtet. Daraus zog sie den Schluß, daß der Priesterkodex dem Geiste des nachexilischen Judentums entsprungen sei und kam somit in einem entscheidenden Punkte zu durchaus falschen Ergebnissen."

494 Zum Fürsten (נשיא) in P vgl die nachfolgende Diskussion.

Ähnlichkeit, weder zwischen der Gemeinde Ps und der Kirche des nachexilischen Tempels noch zwischen dem Hohepriester der in P beschriebenen Gemeinde und dessen Funktion in nachexilischer Zeit.

Wie ist nun die Gemeinde Ps beschaffen?

Keinesfalls ist die von P beschriebene Gemeinde eine religiöse "Kirche": Vielmehr ist sie das bewaffnete Heerlager Israels (Ex 6,26; 12,17.51; Num 1,3; 2,1ff; 1,48-53; 10,9; 31,25ff). Aufgabe dieses Heerlagers ist nicht der Kult, sondern die Eroberung des Landes (die P-Partien in Num 13-14; die den Gaditern und Rubenitern auferlegte Pflicht, sich an der Eroberung zu beteiligen, Num 32; vgl ferner Ri 19-21, zu P gehörig). Allerdings eignet der Beschreibung des Lagers durch P — wie auch durch JE — etwas Unrealistisches.

Welche Funktion obliegt dem Hohepriester in diesem Lager?

Es ist fast unbegreiflich, wie Jahrzehnte lang Wellhausen die Exegeten von der Annahme überzeugen konnte, daß nach P der Hohepriester, nämlich Aaron, das Oberhaupt des Volkes sei und daß es sich dabei um ein Symbol des Priestertumes handele, welches nach dem Exil die Herrschaft ausgeübt habe. Wo im Heerlager Ps kommt Aarons Herrschaft überhaupt zum Ausdruck? An der Spitze des priesterschriftlichen Lagers steht keinesfalls der Priester, sondern der Prophet — *Mose*. Er befiehlt über das Volk. Die gesamte Herrschaft steht in der Hand des Propheten. Der Priester (Aaron, Eleaser) ist ihm nur beigestellt. In den Erzählungen Ps ist Aaron der Träger höchster ritueller Heiligkeit; er ist Symbol der Heiligkeit des *Priestertumes*. Jedoch ist er weder die leitende Person noch der Befehlshaber. P schreibt Aaron keine einzige Herrschaftshandlung zu. In Ps Lager sind alle dem obersten Befehlshaber, Mose, hörig, und selbst Aaron ist ihm untergeordnet. Obgleich P die Bedeutung des Priestertumes hervorhebt und sie verherrlicht, ist sie dennoch auf den kultischen Bereich eingegrenzt. P unternimmt nicht einmal den Versuch, den Priestern die Rechtsprechung zu übertragen, wie D es tut. Die Gaben (מתנות הקודש) werden Aaron nicht als quasi königliche Steuer geleistet, sondern weil er und sein Stamm im Land kein Erbteil bekommen (Num 18,20); deshalb gehören sie seiner gesamten Familie (V.8ff). Nicht nur überträgt P dem Hohepriester keine säkulare Herrschaft, sondern auch im Heiligtum selbst hat er keinerlei Herrschaft und Leitungsbefugnis. Allein Mose verteilt Funktionen und setzt Aaron und dessen Söhne ein (Ex 28-29). Mose wacht darüber, daß die das Heiligtum betreffenden Bestimmungen verwirklicht werden; alle, einschließlich Aaron, sind ihm Rechenschaft schuldig (Lev 10,16-20). Im *Lager* üben die Priester schon gar keine Herrschaft aus: Mose schickt die Kundschafter aus (Num 13,2-3.16), und er sendet Pinhas mit dem heiligen Gerät und den Trompeten in den Krieg gegen Midian (Num 31,6). Zusammen mit den Fürsten steht Eleaser Mose zur Seite und hilft ihm in Dingen, welche das Volk betreffen; ferner lehrt er in Moses Namen Torah (Num 31-32). Aber niemals steht er an der Spitze des Volkes. Nach Mose wird der Prophet Josua zur leitenden Person des Volkes bestellt (Num 27,16ff), und allein er ist der "Hirte" des Volkes. Zwar sucht der Priester für ihn das "Urimurteil" nach (V.21), entsprechend jenem noch in der frühen

Königszeit üblichen Brauch.[495] Indessen ist der Prophet die leitende Person, nicht der Priester.

Allerdings kennt P neben dem Propheten eine weitere Institution säkularer Herrschaft: die Herrschaft der *Fürsten* (נשיאים), die Oberhäupter der Stämme (Num 7 u.ö.). In P sind diese Fürsten offenbar vorzeitliche Prototypen der späteren *Könige*. Sie versehen das Heiligtum mit Gerät und Opfern (ebd), wie es später für die Könige üblich ist (2.Sam 8,11 u.ö.). Ferner wird der König — der *Fürst* — auch in Gesetzestexten Ps erwähnt (Lev 4,22-26).[496] Die Wendung מכל מצות יהוה אלהיו (V.22) impliziert, daß der נשיא einen erhöhten Rang und eine besondere Stellung im Volke innehat; offenbar ist der König gemeint.[497] Zwar ist der Hohepriester in den Sündopfergesetzen wichtiger als der König. Jedoch besagt das nicht, daß die priesterliche *Herrschaftsfunktion* die höchste weltliche Autorität ist, sondern lediglich, daß die Rolle des Priesters im Kult unübertroffen ist: Als Träger höchster kultischer Heiligkeit ist seine Sünde am gravierendsten und am gefährlichsten, so daß sein Sündopfer am wichtigsten und am umfangreichsten ist. Auch das Gesetz über die Asylstädte stellt die Heiligkeit des Priesters in den Mittelpunkt (vgl Num 35,25ff): Nicht anläßlich der Salbung eines neuen Priesters — üblicherweise dient die Salbung des Thronnachfolgers zum Anlaß einer königlichen Amnestie — erhält der Totschläger seine Freiheit zurück; sondern durch den Tod des Hohepriesters wird die Blutschuld vom Land genommen (vgl V.31-34). Dabei geht es um den Priester vor Ort, nicht um denjenigen in der erwählten Stadt, der mitunter in diesen Text hineinprojeziert wird.[498]

---

[495] Wellhausen (*a.a.O.*, 143-144) will dennoch diesen Text als Beweis dafür anführen, daß P neben dem Hohepriester kein theokratisches Königtum kenne. Tatsächlich ist das Gegenteil der Fall.

[496] Ps Gebrauch von נשיא im Sinne von König ist mehrfach belegt: In Num 25,18 und 31,8 werden נשיא und מלך synonym verwendet. — Auch in Ex 22,27 (d.h. außerhalb Ps) kommt dieser synonyme Gebrauch von נשיא vor (vgl ferner 1.Kg 11,34); zweifellos ist bei diesem Gesetz an den König gedacht, vgl das in 1.Kg 21,10.13 bezeugte Brauchtum. — Bei Ezechiels häufiger Verwendung von נשיא im Sinne von König (7,27; 12,12; 21,30 u.ö.) handelt es sich um die alte priesterschriftliche Terminologie, die ihm in den Mund gelegt wird.

[497] In nachexilischer Zeit gibt es weder einen noch eine Reihe von Fürsten (נשיא). Die Königshoffnung besteht freilich weiter, indessen denkt niemand daran, die Institution der Stammesfürsten wiedereinzuführen. Ezechiel (45-46) spricht zwar vom Fürsten aus dem Hause David, aber nirgends von den Stammesfürsten (vgl insbesondere Kap 48, in dem es um die Verteilung des Landes unter die Stämme geht). Auch diesem Befund ist zu entnehmen, daß P nicht die historische Wirklichkeit der nachexilischen Zeit beschreibt.

[498] Wie bereits in der Vorbemerkung zu diesem Hauptteil ausgeführt (s.o., S.74-75), ist Kaufmanns 1959 veröffentlichte Interpretation von Ps Gesetz über die Asylstädte — *KAUFMANN, Josua*, 261ff — nicht Gegenstand der gegenwärtigen Darstellung, weil diese Untersuchung für das Verständnis Ps als vorexilisches Werk nichts wesentlich Neues enthält: Kaufmann datiert das priesterschriftliche Asylstädtegesetz in die vormonarchische Zeit, u.a. weil die in Num 35,9ff dem Priestertum zugeschriebene Funktion mit Aufkommen des Königtums auf dieses übergeht und weil Jerusalem in diesem Text nicht ausdrücklich erwähnt ist.

Nichtsdestoweniger scheinen einige Elemente darauf hinzuweisen, daß die Stellung des Hohepriesters eine königliche ist: Purpur[499], Diadem und Salbung. Bei letzteren beiden gibt es tatsächlich Berührungspunkte zwischen Priestertum und Königtum, wobei das Königtum das Priestertum beleiht: Für sich genommen sind Diadem und Salbung keine Zeichen königlicher Herrschaft, sondern zunächst lediglich Zeichen der Heiligkeit und der vorrangigen Bedeutung. So ist auch das Diadem des Königs Symbol seiner Weihung (vgl נזר in Num 6,7-9). Ebenso ist auch die Salbung in ihrem Ursprung eine sakrale Handlung, die vom Königtum übernommen wird. Und doch besteht in der Bibel ein fundamentaler Unterschied zwischen dem Heiligkeitsgrad des Hohepriesters und dem Herrschaftsrang des Königs: Im Unterschied zum König kann der Hohepriester seine Heiligkeit nicht nach seinem Dafürhalten weitervererben; dagegen gibt der König sein Amt an den von ihm designierten Nachfolger weiter. Ferner ist zu beachten, daß die Hohepriester in nachexilischer Zeit nicht mehr gesalbt werden,[500] so daß die in P überlieferte Salbung des Hohepriesters ein weiteres Indiz für das hohe Alter Ps ist.

So ist festzuhalten: Hinter den Beschreibungen der Erzählung Ps steht kein negatives Verhältnis zu einem Königtum, welches *in der Vergangenheit* existiert hätte und inzwischen durch das Priestertum abgelöst worden wäre. Vielmehr handelt es sich um ein positives Verhältnis zu dem *für die Zukunft* verheißenen Königtum, dessen Macht sich gegenwärtig nicht in den Händen der Priester befindet, sondern in den Händen der Richterpropheten. Dieser Hintergrund ist hohen Alters und gehört in die Zeit, in der das Volk Israel entsteht. P setzt den Priester nicht anstelle des Königs, sondern stellt ihn der Gestalt des König-Richter-Propheten zur Seite. Die Position des Priesters beruht vor allem auf dem priesterlichen *Orakel,* den Urim und Tummim. Mit Hilfe des Priesters befragt der König Gott und gemäß dem durch den Priester erwirkten Orakelentscheid wird in den Krieg gezogen. — Wellhausens Annahme, die Urim seien in P lediglich "Symbol" und "Relikt", ist unhaltbar. Num 27,21 (vgl ferner Num 33,54; 34,13ff; Jos 14ff) bezeugen, daß die Institution der Urim für P eine reale, lebensnotwendige Institution von vorrangiger Bedeutung ist. — Außerdem zieht der Priester mit dem heiligen Gerät in den Krieg, jedoch nur auf Geheiß des Prophetenkönigs (Num 10,8-9; 31,6).

Bekanntlich erstrebt die israelitische Priesterschaft in alter Zeit nicht das Königtum; jedoch versucht sie in der frühen Königszeit mit Erfolg, die einflußreiche Position neben dem König zu erreichen, die in P beschrieben ist: In 1.Sam 1-4 wird sogar von einer Art "Theokratie" berichtet; die Priester in Schilo sind keiner Macht verantwortlich (in 1.Sam 4 wie in Num 31 ziehen die Söhne des höchst gestellten Priesters, nicht er selbst, in den

---

[499] Nach biblischen Begriffen ist der Purpur allerdings kein speziell königliches Attribut, vgl Prov 31,22; Jer 10,9.

[500] In Dan 9,25-26 wird משיח anachronistisch verwendet. Indessen wagt man nicht, in nachexilischer Zeit Salbung, Urim und Bundeslade wiedereinzuführen. Weder die Makkabäerbücher noch Josephus erwähnen die Salbung von Priestern oder von Königen. Auch talmudische Texte bezeugen diese Situation; vgl *TEI* I, 141, Anm 42; *ZAW* 48(1930)29, Anm 1.

Krieg). Zweifellos erreichen Priester während der Richterzeit hier und da die Position von leitenden Personen und Richtern. Aber selbst danach üben sie politischen Einfluß aus: bei der Königskür (1.Kg 1,7ff; 2,36ff) und in einer politischen Revolution (2.Kg 11). Wie auch anderswo (in Babylonien, Ägypten, Rom etc) hängt die politische Position der israelitischen Priester vor allem mit dem Urim und dem Ephod zusammen, welche bei politischen Entscheidungen maßgeblich sind. Dies wird vor allem an den Erzählungen über David und Saul erkennbar; in späterer Zeit drängt die Prophetie offenbar die Urim in den Hintergrund. Die politische Stellung, welche die Priester in der Königszeit tatsächlich innehaben, entspricht derjenigen, die P beschreibt. Indessen besteht keinerlei Beziehung zwischen Ps Ideal und der nachexilischen Zeit: Die Priester verwalten nicht die Urim, und sie befassen sich nicht mit der Heiligung des Heerlagers und mit dessen Kriegszügen.

Diese Befunde sprechen für das hohe Alter Ps.

2. Die Heiligen Gaben[501]

Seit Karl Heinrich Graf ist die Meinung verbreitet, daß das Opfersystem Ds älter als jenes von P sei.[502] Wellhausen nimmt in Ps Opfersystem Elemente wahr, die er als Indizien für die späte Entstehung Ps versteht: D bedenke die Opfernden, indem es sie die Zehnten und die Erstlinge in den Opfermahlzeiten verzehren läßt. Dagegen sei P mit seinen vielen Abgaben an die Priester und an die Leviten auf das Interesse des Kultpersonals bedacht. Diese Revolutionierung des Opfersystems sei vom Geist der priesterlichen Hierokratie bestimmt, die in exilisch-nachexilischer Zeit erstarke.

An dieser Auffassung der Wellhausenschule von der Entwicklung der Opfer legt Eißfeldt eine detaillierte Kritik vor:[503] Zumindest in Hinblick auf die Hebe— (תרומות), Erstlings— (בכורות) und Zehntenopfer (מעשרות) verlange P kein Opfer, das nicht schon durch JE bezeugt sei; so seien die Opfer bereits in vorexilischer Zeit großenteils Abgaben an die Priester. Ferner sei die in P vorgenommene Vervielfachung der Opfer nicht so bedeutend wie allgemein angenommen werde.[504] Dessen unbeschadet hält Eißfeldt an der von der Wellhausenschule vertretenen Auffassung fest, daß für die Chronologie der Opfer die Folge JE-D-P gültig sei; er meint, die Entwicklung der Opfer bestätige, daß P erst nach der Zerstörung des Ersten Tempels entstehe und daß dieses "neu gewonnene Geschichtsbild... das Fundament der alttestamentlichen Forschung"[505] bleiben werde.

Indessen überzeugt diese chronologische Auswertung der Opfergesetze nicht: Denn die Untersuchung der Opfergesetze, insbesondere der Zehntenopfer, führt zu dem Schluß, daß P hohen Alters ist.

a. Hebeopfer und Erstlinge[506]

In P kommen mehr Opfer als in JE und in D vor. Für sich genommen besagt dieser Umstand aber noch nicht, daß P spät anzusetzen ist. In seiner Eigenschaft als Sammlung priesterlicher Toroth schenkt P den mit den Priestern und den Heiligtümern zusammenhängenden Angelegenheiten mehr Aufmerksamkeit als die anderen Quellen. Ferner finden sich unter

---

501 Zum folgenden vgl *TEI* I, 143-159 (*KRI* 187-190).

502 *TEI* I, 143, Anm 1, wird die detaillierte Opferdiskussion in der halachischen Literatur referiert. Hier kann lediglich festgehalten werden, daß die in D und P geforderten Opfer in einem Katalog von vierundzwanzig an die Priester zu entrichtenden Abgaben verbunden werden.

503 In Eißfeldt, O., *Erstlinge und Zehnten im Alten Testament. Ein Beitrag zur Geschichte des israelitisch-jüdischen Kultus, BWAT* 22(1917).

504 *A.a.O.*, 10-11, 29-30, 50-51, 163-166.

505 *A.a.O.*, 166.

506 Zum folgenden vgl *TEI* I, 144-148.

den nur von P bezeugten Opfern solche, die zweifellos hohen Alters sind. Etwa die Schaubrote (vgl 1.Sam 21,5-7) und die ערכים (vgl 2.Kg 12,5), Bräuche aus alter Zeit, die zwar in P, jedoch weder in JE noch in D vorkommen. Außerdem ist zu beachten, daß P keine einzige vollständige Liste von priesterlichen Abgaben überliefert, sondern daß eine Reihe von Abgaben in verschiedenen Schriftrollen erwähnt werden. So liegt uns möglicherweise eine Sammlung unterschiedlicher lokaler Bräuche vor; erst der Redaktor, der sie in einem Kodex vereint, läßt daraus ein Opfersystem entstehen. Wie dem auch sei, weder enthält P die Opfer Ds noch erweitert es sie: Ps Opferwesen ist im Vergleich zu D grundverschieden; etwa ist die in Dt 18,3 verordnete Abgabe der Vorderkeule, der Kinnbacken, und des Magens sowie der Erstlingsschur (V.4) an die Priester P vollständig unbekannt.[507] Unter keinen Umständen kann P als erweiternde Fortsetzung Ds aufgefaßt werden.

Außerdem beweist der Vergleich der Opfergesetze, welche den drei Gesetzeskorpora gemein sind, daß P JE näher steht als D.

Alle drei Gesetzeskorpora bestimmen, daß die Erstlinge der Feldfrüchte dem Priester zu geben sind und nicht von den Besitzern verzehrt werden dürfen. In JE (Ex 23,19a; 34,26a) wird geboten, die ersten Feldfrüchte ins Heiligtum zu bringen; vermutlich geschieht dies mit einem besondern Ritus; jedenfalls werden die dargebrachten Früchte dem jeweiligen Heiligtum überlassen und sodann von dessen Priestern verzehrt. Den gleichen Modus sieht P vor (Num 18,12-13) in Zusammenhang mit dem in V.11 angedeuteten Hebe— und Weberitus (vgl Lev 23,11ff). JE und P stehen Ortsheiligtümer mit ihren jeweiligen Priesterdynastien vor Augen, deren Erbe der Tempel mit dessen Einnahmen ist. Nicht so in D, wo die Kultzentralisierung bedingt, daß die Erstlinge einerseits und das Hebe— und Webeopfer andererseits voneinander getrennt werden: Dem Priester stehen eine Reihe von Erstlingen zu (Dt 18,4), ohne daß in diesem Kontext ein Ritus im Tempel vorgesehen ist. Ferner wird mit den Erstlingsfrüchten im Tempel ein Ritus praktiziert (Dt 26,1-11), aber nicht alle Erstlingsfrüchte müssen in dieser Weise dargebracht werden; wann die Erstlingsfrüchte im Tempel mit dem entsprechenden Tempelritual dargebracht werden, bleibt dem Opfernden überlassen. Das heißt, die Erstlinge stehen immer dem Priester zu; aber nur dann, wenn der Opfernde Gelegenheit dazu hat, wird mit einer in einem Korb zusammengestellten Auswahl (מראשית...) von Erstlingsfrüchten (Dt 26,2a) der Tempelritus vollzogen. Der Unterschied zwischen JE und P einerseits und D andererseits ergibt sich aus der Zentralisierung des Kultes.

Bei den Gesetzen über die Erstlingsgeburt ist der Unterschied zwischen JE und P einerseits und D andererseits noch größer. D gebietet, die Erstlinge in der erwählten Stadt darzubringen und dort zu verzehren (Dt 12,6.17; 14,23; 15,19-20). Kann der Brauch, die Opfernden die Opfer verzehren zu lassen, hohen Alters sein? In JE sind die Erstlingsopfer (Ex 22,29) JHWHs Eigentum (Ex 34,19), so wie diejenigen Erstlingsfrüchte, welche selbst D dem Priester überläßt (Dt 18,4). Die von JE vorgesehene Auslösung der menschlichen Erstgeburt (Ex 34,20) bedeutet ebenfalls, daß die Erstgeburt JHWH

---

[507] Dazu vgl ferner *TEI* I, 61-62.

gehört; daß sie nicht ihren Besitzern zusteht, besagt auch das Gesetz von der Auslösung des erstgeborenen Esels (Ex 34,20; 23,12ff). In diesem Sinne kommt das in Dt 15,19 vorliegende Tabu, mit den Erstlingen des Viehs zu arbeiten und die Erstlinge des Kleinviehs zu scheren, einem aus alter Zeit erhaltenen Relikt gleich. In seinem Ursprung ist es polytheistisch und lebt im volkstümlichen Brauchtum fort (vgl Mi 6,7; Ez 20,26.31; vgl 2.Kg 3,27). Sicher ist auch in JE (Ex 13,12) an die Opferung des erstgeborenen Viehs gedacht.

Ps Erstlingsgesetze unterscheiden sich in Details von denen JEs, gehen aber im grundsätzlichen mit ihnen einig: Nach P werden die Erstlingsopfer nicht JHWH verbrannt, sondern sie werden dem Priester gegeben, der sie als Heilsopfer (שלמים) darbringt und ihr Fleisch verzehrt. Zu dieser Modifikation paßt die Neuerung in Bezug auf unreine Tiere: Nach JE ist nur die Erstgeburt des Esels auszulösen oder andernfalls ihm das Genick zu brechen. Dagegen wird in Num 18,15ff (P) die Auslösung aller erstgeborenen unreinen Tiere ausführlich behandelt (vgl Lev 27,27). JE kennt ebenfalls den Brauch der Auslösung; das heißt, es betrachtet die Erstlinge als Bestandteil der priesterlichen Abgaben. Anders jedoch in Num 18 (P), wo das Tabu der Erstlingsgeburt eine besondere Gestalt erhält: Die Erstlinge sind JHWH heilig, werden aber nicht für ihn verbrannt, sondern vom Priester verzehrt, wie das Fleisch der Sühne— und des Sündopfers oder wie die Brust und der Schenkel des Heilsopfers. Demgegenüber bedeutet das Erstlingsopfer Ds eine völlige Neuerung. Hier bleibt von dem Tabu aus alter Zeit lediglich eine Reminiszenz erhalten: Es ist untersagt, die Erstgeburt zu scheren und mit ihr zu arbeiten (Dt 15,19). Die Heiligung der Erstlingsgeburt wird in die des erwählten Ortes mit eingebunden; dabei werden die Wurzeln der alten volkstümlichen Vorstellung von der Auslösung der Erstgeburt entfernt, denn es wird weder die Auslösung der menschlichen Erstgeburt noch der Erstgeburt der unreinen Tiere erwähnt. In den älteren Gesetzeskorpora gelten die Erstlinge als heilig; in D werden sie in Form von Heilsopfern den Opfernden zugesprochen. Das bezeugt, daß das Erstlingsgesetz in P älteren Datums als das in D ist.

Diesbezüglich ist der Vergleich der Zehntengesetze in D und P besonders aufschlußreich.

Auch das Zehntengesetz in D halten Vertreter der Wellhausenschule für älter als das in P. Angeblich sei die freudige Opfermahlzeit typisch für den Kult der volkstümlichen Religiosität der alten Zeit; dagegen funktioniere P diesen Zehnten in eine Abgabe an das Kultpersonal um, was als Indiz für das späte Datum Ps zu verstehen sei. Tatsächlich zeigt die Untersuchung der Zehntengebote Ps, daß diese Gesetze nicht nur nicht in nachexilischer Zeit entstanden sein können, sondern daß sie zu Beginn der nachexilischen Zeit bereits veraltete Gesetze sind, welche ihren ursprünglichen Zweck nicht mehr erfüllen.

b. Der Zehnte in alter Zeit[508]

Im Pentateuch liegen drei grundverschiedene Zehntengesetze vor, zwei in P und eines in D.[509]

In Num 18,21-32 wird geboten, den Levitenzehnten abzuführen. Ein Zehnter dieses Zehnten wird als Zehntenhebeopfer (תרומת מעשר) dem aaronitischen Priester gegeben. Das Zehntenhebeopfer gilt als heilig, was auf den verbleibenden, dem Leviten zustehenden Zehnten nicht zutrifft, da er "an jedem Ort" (בכל מקום) gegessen werden darf. Im folgenden nennen wir diesen Zehnten *Levitenzehnten* oder *ersten Zehnten.* Die vorliegende Fassung des Gesetzes gibt keine Auskunft darüber, ob der Levitenzehnte als Pflichtabgabe zu verstehen ist oder als jedes Jahr fällige Steuer; darauf wird zurückzukommen sein. — Nach D besteht die Pflicht, "Jahr für Jahr" (שנה שנה) den Zehnten der Ernte abzuführen. Er gilt als heilig: Nach Ds Konzeption bedeutet das, daß dieser Zehnte von den nichtpriesterlichen Israeliten gegessen wird, jedoch nur in der Stadt der Erwählung und im Zustand der Reinheit (Dt 14,22-27; 26,13-14). Dieser Zehnte wird im weiteren *Ds Zehnter* oder *zweiter Zehnte* genannt. — Ein drittes Gesetz liegt in Lev 27,30-33 vor, wonach die Zehnten sowohl aus den pflanzlichen als auch aus den tierischen Erträgen der Landwirtschaft als heilig gelten und dem Tempel bzw dem Priester gehören. Diesen Zehnten bezeichnen wir als *Priesterzehnten.*

Um das Verhältnis zwischen diesen drei Zehnten zu ergründen, wenden wir uns zunächst dem Zehntengebot in Lev 27 zu.

Sowohl die jüdische Tradition als auch die moderne Bibelwissenschaft unterscheidet lediglich den ersten und den zweiten Zehnten: Erstere setzt das Zehntengesetz in Lev 27 wegen קדש (V.30.32) mit dem Zehntengesetz Ds (vgl Dt 14,24-26) gleich; dagegen erklärt letztere Lev 27 mit dem Levitenzehnten für identisch.[510] Beide Interpretationen sind gleichermaßen unzutreffend. In Lev 27 wird nicht geboten, daß der Zehnte in der Stadt der

---

[508] Zum folgenden vgl *TEI* I, 148-154 (*KRI* 189-190).

[509] Der Zehnte, der nach D an den Armen abzuführen ist, steht hier nicht zur Diskussion. — JE kennt kein explizites Zehntengebot. Die von Eißfeldt (*a.a.O.,* 32) und von Horst, F., *Das Privilegrecht Jahves, Rechtsgeschichtliche Untersuchnungen zum Deuteronomium, FRLANT* 45, NF 28,(1930)51, vertretene Ansicht, מלאתך ודמעך in Ex 22,28 spiele auf den Zehnten an, ist sicher unzutreffend: Die Gesetze JEs zählen lediglich die Pflichten des Israeliten auf. — Daß der Zehnte in alter Zeit kein obligatorisches Opfer ist, wird im folgenden dargelegt werden.

[510] *TEI* I, 149, Anm 9 Verweis auf Bertholet, A., *Leviticus, KHC* 3(1901), auf Baentsch, B., *Exodus-Leviticus, HK* (1903), auf Volz, P., *Die biblischen Altertümer,* Stuttgart 1914, 148 sowie auf Eißfeldt, *a.a.O.,* 87. — Indessen ist diese Feststellung dahingehend zu präzisieren, daß Bertholet (S.100) Lev 27 nicht mit Num 18,21-31 identifiziert, sondern feststellt, "dass wir mit dieser Zehntenvorschrift (sc Lev 27) in einer Zeit stehen, wo die Gesetze nicht mehr aus dem Leben, sondern aus der Theorie und der Abstraktion herausgehoben wurden, wo man durch Ausspinnung der Fäden des einmal vorhandenen gesetzlichen Stoffes eine Logik schuf, die man der Welt der Thatsachen vergeblich aufzuzwingen suchte"; in diesem Sinne betrachtet auch Baentsch (S.437-441) Lev 27 nicht als mit Num 18,21-32 identisch, sondern als spätere Weiterentwicklung von Num 18.

Erwählung gegessen werden muß. Außerdem geht aus der Fortsetzung hervor, daß dieser Zehnte der Besitz Gottes ist und daß er von Nichtpriestern nur verzehrt werden darf, sofern er ausgelöst wird. Die Auslösung des Zehnten erfolgt, indem der fünfte Teil des Wertes des Zehnten zum Zehnten hinzugefügt wird. Indessen sieht das deuteronomische Zehntengesetz (Dt 14,24-26) zwar vor, daß Nichtpriester den Zehnten essen, jedoch ohne den fünften Teil des Zehnten (zwecks Auslösung des Zehnten) überhaupt zu erwähnen. So kann Lev 27 nicht den Zehnten Ds meinen. Allerdings steht Lev 27 ebensowenig zum Levitenzehnten in irgendeiner Beziehung.[511] Denn der in Lev 27 vorkommende Priesterzehnte unterscheidet sich in zwei wesentlichen Punkten vom Levitenzehnten: 1. Die Leviten werden in Lev 27,30ff nirgends erwähnt, sondern lediglich das Heilige und der Besitz der Priester; damit fehlt, im Vergleich zum Gesetz über den Levitenzehnten, die Unterscheidung des jeweils den Priestern und den Leviten zustehenden Zehntenanteils. — 2. Während das Gesetz über den Levitenzehnten keine Möglichkeit vorsieht, die Abgabe an den Priester, nämlich das Zehntenhebeopfer, auszulösen, ist dies nach Lev 27 notwendig, damit der Opfernde vom Priesterzehnten essen darf. So liegt in dem in Lev 27 überlieferten Priesterzehnten ein drittes Zehntengebot vor. Diesem Umstand wird durch das von der Wellhausenschule vertretene Modell nicht Rechnung getragen.

Lev 27,30ff wird zu den jüngsten P-Texten gezählt, weil der Zehnte des Viehs als späte Erweiterung von Num 18,21ff betrachtet wird, welcher in Neh 10 noch unbekannt sei und erst in 2.Chr 31,6 vorkomme. Indessen trifft dies aus verschiedenen Gründen nicht zu: Zum einen ist Lev 27,30ff von Num 18,21ff grundverschieden, wie oben bereits dargelegt. Ferner ist aus nachexilischer Zeit kein Zehnter bekannt, der irgendeine Ähnlichkeit zu Lev 27 aufweist; zu jener Zeit darf der zweite Zehnte zwar von den Priestern verzehrt werden, ist aber weder Eigentum des Tempels noch der Priester; ebenso darf der erste Zehnte zwar von Nichtpriestern gegessen werden, ist aber gleichfalls weder Eigentum des Tempels noch der Priester. Die in Lev 27 vorliegende Fassung des Zehntengesetzes meint jeden Zehnten; offensichtlich ist ausschließlich dieser Zehnte dem Gesetzgeber bekannt. Mit Lev 27 ist keinesfalls beabsichtigt, Num 18,21ff oder Neh 10,38-40 zu annulieren oder den Anspruch auf den Levitenzehnten den Priestern zuzusprechen: Wie sollte Lev 27 diese Gesetze aufheben, wenn das Wichtigste fehlt, nämlich die explizite Erwähnung der Priester? In nachexilischer Zeit wurde Lev 27 nicht als Widerspruch zu Num 18 empfunden; zwar nahmen sich die Priester den Levitenzehnten, jedoch ohne sich in irgendeiner Weise veranlaßt zu sehen, sich auf den "Priesterzehnten" in Lev 27 berufen zu sollen. Wenn mit Lev 27 weder der Levitenzehnte noch der deuteronomische Zehnte aufgehoben werden soll, dann kennt der hinter Lev 27 stehende Gesetzgeber offenbar keines dieser beiden Zehntengesetze. In Lev 27 ist ein Brauch dokumentiert, der weder von Num 18 noch von D abhängig ist. So läßt sich Lev 27 nicht mit den

[511] In Hinblick auf Kaufmanns Methodik sei en passant festgehalten, daß er an dieser Stelle (*TEI* I, 149) bemerkt: "Das hat die Halacha schön gesehen." — Zu Kaufmanns Methodik vgl Krapf, 109-110.

Priestern der nachexilischen Zeit verbinden. Bei diesem Befund kann Lev 27 nur hohen Alters sein.

Der Zehnte von Tieren in Lev 27 ist nicht geeignet, um das vermeintlich späte Entstehungsdatum des Textes nachzuweisen. Ist doch der Zehnte des Viehs ein alter Brauch, dessen Ursprünge in die nomadische Vor— und Frühgeschichte Israels zurückreichen.[512] In diesen historischen Kontext gehören Gen 28,22; 14,20b[513] sowie die in Am 4,4 vorausgesetzten Verhältnisse. Anders in der nachexilischen Zeit, in der nach Zeugnis der Mischnah und des Josephus den Priestern der Zehnte von Tieren nicht überlassen, sondern von den Opfernden gegessen wird. Lev 27 ist in nachexilischer Zeit nicht mehr praktizierbar; das läßt sich nur damit erklären, daß die Bedeutung dieses alten Textes bereits in Vergessenheit geraten ist.

Das in Gen 28,22; 14,20b; Am 4,4 dokumentierte Brauchtum ist hohen Alters und wird in alter Zeit bereits von den Arabern sowie von vielen anderen Völkern praktiziert.[514] Bei diesem Zehnten handelt es sich entweder um ein gelobtes (נדר) oder um ein freiwilliges (נדבה) Opfer, welches zum Heiligtum gebracht wird und an dem die Priester Anteil haben; da es als *heilig* (קדש) gilt, können — was auch bei anderen Völkern üblich ist — Nichtpriester davon nicht essen; die in der Wellhausenschule verbreitete Annahme, diese Zehnten würden von den Opfernden in einer Kultmahlzeit verzehrt, ist unzutreffend. Der alte Brauch, freiwillig an Tempel und Priester eine Abgabe abzuführen, scheint auch hinter Num 31,48ff zu stehen.

Daß Lev 27,30ff keine obligatorischen, sondern freiwillige oder gelobte Opfer meint, welche dem Priester gehören, ist auch dem Kontext dieses Kapitels insgesamt zu entnehmen: Geht es doch um Gelübde, um deren Auslösung etc. Es wird bestimmt, daß die Erstlinge nicht Gegenstand eines Gelübdes sein können, da sie ohnehin als dem Heiligtum geweiht gelten (V.26); deshalb kommen sie in Lev 27 nur beiläufig vor (V.26-27). Selbst die gelobten Zehnten können ausgelöst werden, jedoch nicht die Zehnten von Tieren.

Dieser freiwillige Priesterzehnte ist in nachexilischer Zeit unbekannt und offensichtlich in Vergessenheit geraten. Die Entstehung dieses Textes läßt sich unter keinen Umständen in die nachexilische Zeit einordnen. Er trägt die Merkmale priesterschriftlichen Stiles und zählt zu den ältesten des Pentateuchs.

Ebenso ist auch das Gesetz über den Levitenzehnten zu Beginn der nachexilischen Epoche bereits veraltet.

---

512 *TEI* I, 151, Anm 12: ausführliche Literaturverweise bezüglich des hohen Alters des Zehnten von Tieren sowohl in Israel als auch in anderen Religionen der Frühantike. (Eißfeldt, *a.a.O.*, 172 sowie weitere Titel, die jedoch nicht eingesehen werden konnten.)

513 *TEI* I, 151, Anm 16, Ablehnung der verbreiteten Auffassung, daß Gen 14 jungen Datums sei.

514 *TEI* I, 152, Anm 17 im Detail dargelegt.

c. Der Levitenzehnte[515]

Der nachexilische Levitenzehnte ist eine jährliche Pflichtabgabe; sein Ursprung ist Num 18,21ff. Indessen leuchtet die Annahme der Wellhausenschule nicht ein, daß dieses Gesetz, welches den Leviten "jeden Zehnten in Israel" zuspricht, erst in exilisch-nachexilischer Zeit entsteht.

Der Levitenzehnte des Zweiten Tempels ist die größte Abgabe, die dem Tempel zufließt; die nachexilischen Priester eignen sich diese Steuer auf ungesetzliche Weise an, und in der Folge wird sie die Grundlage des Reichtums und der Macht der Priesteraristokratie. Weshalb hätten ausgerechnet diese Priester ein Gesetz erlassen sollen, um dem niederen Kultpersonal die größte von allen Abgaben zuzusprechen, welche die Einnahmen der Priester bei weitem übersteigt? Befanden sich doch nach Abschaffung der Höhenheiligtümer die Priester an dem einen nachexilischen Heiligtum in einer äußerst prekären wirtschaftlichen Situation. Das Opfersystem Ps stammt aus der Zeit der Höhenheiligtümer. Nach Es 2,36ff; Neh 7,39ff werden in der frühen nachexilischen Zeit die Priester tausendweise, dagegen die Leviten lediglich dutzend— und hundertweise gezählt. Die mächtige Mehrheit der Priester hat keine Veranlassung, dieser schwachen Levitenminderheit den Levitenzehnten zu überlassen.

Tatsächlich wird das in Num 18 überlieferte Gesetz über den Levitenzehnten zu Beginn der nachexilischen Zeit bereits außer Kraft gesetzt: Auf Grund ihrer wirtschaftlichen Notlage eignen sich die Priester den Levitenzehnten an. Dabei berufen sie sich übrigens nicht auf den (anders gemeinten) Priesterzehnten in Lev 27, sondern auf "die Strafe Esras"[516], auf jene Strafe für die Weigerung der Leviten, aus Babylonien zurückzukehren. Dieses Verfahren bleibt selbst nach Zerstörung des Zweiten Tempels weiterhin strittig. Es ist nicht nachvollziehbar, daß die Priester nach dem Exil den Levitenzehnten einführen sollten, um ihn bald wieder abzuschaffen. Denn Num 18,21-32 ist bereits zu Beginn der nachexilischen Zeit veraltet.

Wie ist dieses Gesetz zu verstehen? Seit der Zeit Nehemias (Neh 10,36-38; 13,10ff) wird es in der jüdischen Tradition im Sinne einer obligatorischen jährlichen Abgabe begriffen. Indessen ist in P nichts dergleichen festgelegt: In Num 18,21 heißt es, daß "jeder Zehnte in Israel" den Leviten gehört, so wie "alles, was in Israel geweiht wird" (vgl V.14), Eigentum der Priester ist. Num 15,17-21; 18,25-32 ist zu entnehmen, daß nach P lediglich die Erstlingsabgabe sowie der Zehnte des Zehnten für den Priester ausgelöst werden müssen, damit sie verzehrt werden können. Dagegen muß der Levitenzehnte nicht ausgelöst werden. So besteht kein Zweifel, daß das Zehntengesetz in Num 18 keinen alljährlich fälligen Pflichtzehnten meint, sondern den Zehnten, der Gegenstand eines Gelübdes ist: Alle Zehnte, welche die Israeliten geloben, werden den Leviten gegeben.

Der weitere Text bezeugt, daß dieser Zehnte eine doppelte Qualität hat, nämlich sowohl geheiligt als auch Gegenstand eines Gelübdes ist: Einer-

---

515 Zum folgenden vgl *TEI* I, 154-159 (*KRI* 190-193).

516 Yebamoth 86b; Kethuboth 26a; Hulin 131b vgl Baba Batra 81b; dazu vgl *TEI* I, 150, Anm 10.

seits heißt es, daß dieser Zehnte der Leviten "Lohn" (חלף עבודה) für ihre Tätigkeit im Zelt der Begegnung ist, und daß er in dieser Eigenschaft "an jedem Ort" (בכל מקום) gegessen wird. Andererseits ist diesem Zehnten etwas Heiliges (מקדשו, חלבו) eigen, insofern er ausgelöst werden muß, um die Bedingung außer Kraft zu setzen, wonach der Zehnte nur innerhalb des Heiligtumes verzehrt werden darf. Eben dieser heilige Anteil gehört dem Priester, und der Levit, der ihn ißt, lädt Sünde (חטא) auf sich (V.32). Was ist nun das Spezifische dieses Geheiligten, das der Zehnte in sich birgt? P überläßt den Leviten als "Lohn" den Zehnten des Geheiligten, der als Gelübde oder als freiwillige Gabe eingeht. Da aber das Gelübde sowie die freiwillige Gabe grundsätzlich dem Tempel geweiht werden, gehört auch der Zehnte des Geheiligten dem Tempel bzw dem Priester. P spricht den Leviten dieses Geheiligte zu und gibt zugleich eine Möglichkeit an die Hand, das Gelübde der Heiligung aufzulösen: Auch der Priester bekommt vom Zehnten den Zehnten — de facto eine Art Minizehnten. Auf diese Weise wird die Heiligkeit des Gelobten im verbleibenden Zehnten aufgelöst und dem Leviten ermöglicht, ihn zu verzehren, ohne "die heiligen Gaben der Israeliten zu entweihen" — ואת-קדשי בני-ישראל לא תחללו (V.32b).[517]

Dieses Gesetz über den Levitenzehnten ist hohen Alters und im Brauchtum des Volkes verwurzelt. Es entsteht zu einer Zeit, als die Leviten noch eine zahlenmäßig große Schicht in der Bevölkerung ausmachen und immer noch eine wichtige Funktion erfüllen.[518] Der Brauch, den Zehnten zu weihen, ist in dieser Zeit in Israel so verbreitet, daß der geheiligte Zehnte den Unterhalt der Leviten deckt. In späterer Zeit verlieren die Leviten an Bedeutung. Das Zehntengesetz in P ist zwar veraltet, bleibt aber weiterhin in den alten priesterlichen Schriftrollen erhalten. Nachdem die Leviten an Bedeutung verlieren, werden in der Zeit vor dem Exil die Zehnten weiterhin in die Tempel gebracht. Ps veraltetes Zehntengesetz ist in den priesterlichen Schriftrollen festgeschrieben und hat in der Zukunft noch eine wichtige Rolle zu spielen.[519]

Als Befund der Untersuchung der Zehntengesetze in P kann Folgendes festgehalten werden: P kennt keinen Zehnten, der eine jährliche Pflichtabgabe ist. In P gibt es den Zehnten ausschließlich als gelobtes (נדר) oder als freiwilliges (נדבה) Opfer, das gelegentlich dargebracht wird. Nach Lev 27 ist der Zehnte geheiligt und gehört dem Tempel oder dem Priester. Nach Num 18 wird das Geheiligte des Zehnten ausgelöst, indem der Zehnte des Zehnten erhoben wird; dadurch wird der Zehnte den Leviten zugeeignet.

---

517 Holzinger, H., *Numeri*, *KHC* 4(1903)77 erklärt, daß der "plötzlich" als קדש vorkommende Zehnte ein Mittel sei, "um jeden Preis die Leviten herunterzudrücken".

518 Dazu s. Fortsetzung.

519 Diesbezüglich wird *TEI* I, 157, Anm 22 auf eine Parallele hingewiesen: Ebenso wie das priesterschriftliche Gesetz über den Levitenzehnten stimmt das Gesetz Ps über die Verteilung der Kriegsbeute in Num 35,25ff nicht mit der historischen Realität der nachexilischen Zeit überein — gegen die Wellhausenschule. Es ist nicht nachzuvollziehen, weshalb die Priester nach der Rückkehr aus dem Exil dieses Gesetz verfaßt und zu P ergänzt haben sollten. Tatsächlich ist auch dieses Gesetz ein Relikt aus alter Zeit.

Dagegen erinnert nichts in nachexilischer Zeit an den Zehnten als gelobtes oder als freiwilliges Opfer. Soll man sich vorstellen, daß in Anpassung an Num 18 aus dem Zehnten eine jährliche Pflichtabgabe wird, die größtenteils nicht geheiligt wäre und den Leviten gehörte? Wie ist dieser Austausch des Zehnten in Num 18 zu erklären, der in so krassem Widerspruch zu den Bedingungen der nachexilischen Wirklichkeit steht? Und weshalb überliefert P kein Zehntengesetz, das den Gegebenheiten der nachexilischen Zeit angemessen ist? Ist doch der Zehnte für die Priester eine Existenzfrage. Es gibt nur eine einleuchtende Erklärung: P ist eine Sammlung alter Schriftrollen und die Rückkehrer aus dem Exil wagen nicht, auch nur ein Jota zu verändern. Der Midrasch der Halacha ist das einzige statthafte Mittel, mit dem Widersprüche interpretiert werden können — um sie in der Folge zu harmonisieren. Auf diese Weise wird versucht, sowohl einen Gleichklang der Widersprüche innerhalb Ps zu erreichen, als auch die Unstimmigkeiten zwischen P und D zu glätten.

Die Pflicht, alljährlich (שנה שנה) den Zehnten abzuführen, erscheint zum ersten Mal in D. Dieser Brauch ist sicher nicht hohen Alters; in der vorliegenden Fassung ist er eine künstliche Schöpfung des Gesetzgebers, der die Kultzentralisierung anordnet; für ihn ist der Zehnte, der alljährlich im Zentralheiligtum zu verzehren ist, eines der Mittel, durch das die Israeliten mit der Stadt der Erwählung verbunden werden sollen. In welchem Ausmaß dieses Zehntengesetz in vorexilischer Zeit praktiziert wird, ist nicht zu ermitteln. Indessen ist die Bestimmung, alljährlich den Zehnten der Felderträge zu entrichten (Dt 14,22), in nachexilischer Zeit von kardinaler Bedeutung.

Zu den alten Gesetzen Ps, welche die Gründer des Frühjudentums vorfinden und an D anpassen, zählen auch die Zehntengesetze. Der alte volkstümliche Brauch, einen Zehnten zu heiligen, gerät in Vergessenheit oder wird im Vergleich zum deuteronomischen Zehntengesetz zurückgestellt. Lev 27,30 wird bereits nicht mehr verstanden. Die Halacha interpretiert diesen Zehnten mit Hilfe von Dt 14,22-26 (s.o.). Ps Levitenzehnte wird jetzt mit Blick auf D als jährliche Abgabe aufgefaßt. Aus dieser Verbindung der Zehnten Ps und Ds geht der nachexilische Levitenzehnte hervor; die Unterzeichner des Bundes in Neh 10 erkennen die Pflicht an, diesen Zehnten zu entrichten. Das Ergebnis ist ein Gesetz, das den wirtschaftlichen Gegebenheiten der nachexilischen Zeit nicht angemessen ist. An dieser Schwierigkeit ist jedoch insofern nichts zu ändern, als "es so in der Torah geschrieben steht". Indessen wird dieses alte Gesetz samt seiner abstrakt legalistischen Auslegung durch die konkrete historische Realität binnen kurzer Zeit aufgehoben.

Die von den Unterzeichnern des nehemianischen Bundes anerkannte Zehntenbestimmung ist ein Schreibtischprodukt, das in der Praxis zum Scheitern verurteilt ist. Zunächst stellt sie eine enorme wirtschaftliche Belastung für das besteuerte Volk dar. Nehemia stellt fest, "daß die Anteile der Leviten nicht eingegangen waren" (Neh 13,10); diese jährliche Zehntensteuer ist ein Novum; während der gesamten Epoche des Zweiten Tempels wird sie von der breiten Bevölkerung nicht entrichtet. In alter Zeit waren "die Zehnten" spontan dargebrachte, gelobte oder freiwillige Opfer; dagegen ist die nun regelmäßig erhobene Zehntensteuer untragbar.

Was die lukrative Zehntenabgabe betrifft, so ist es ein Ding der Unmöglichkeit, diese dem zahlenmäßig dezimierten Levitenstand der nachexilischen Zeit zuzuerkennen und den ungleich größeren Priesterstand leer ausgehen zu lassen. So sehen sich die Priester gezwungen, gegen das Gesetz der Torah sowie gegen die im nehemianischen Bund getroffene Entscheidung zu verstoßen. De facto existiert das Zehntengesetz von Num 18 nur noch auf dem Papier. In der zu Esras und Nehemias Zeiten üblichen Praxis gehen die Hebe— und die Zehntenopfer an die Vorratskammern des Tempels; von dort werden den Priestern und Leviten ihre Anteile ausgegeben (Neh 10,35-40; 13,5.12ff). Bei diesem Verfahren wird der Zehnte im Laufe der Zeit zur Grundlage des Reichtumes der führenden Priester.

Es ist von großer Bedeutung, daß die Rückkehrergeneration das Gesetz über den nachexilischen Levitenzehnten nicht nur nicht in die Torah schreibt, sondern daß es in der Torah überhaupt nirgends erscheint. Zwar hätten die Priester in der frühen nachexilischen Zeit allen Grund, eine entsprechende Gesetzesnovelle in die Torah zu integrieren, indessen trauen sie sich nicht, dies zu tun. Da nicht einmal die midraschische Auslegung des priesterschriftlichen Levitenzehnten mit Hilfe des deuteronomischen Levitenzehnten praktizierbar ist, können die Priester ihre Interessen lediglich unter Berufung auf die "Strafe Esras"[520] durchsetzen. Der Streit um den Zehnten setzt sich während der gesamten Epoche des Zweiten Tempels fort. Es besteht offensichtlich selbst für den erstarkten Priesterstand nicht die Möglichkeit, nach dem Exil noch ein Gesetz in die Torah zu schreiben, welches ihre wirtschaftlichen Interessen garantiert. Es gibt keinen zwingenderen Beweis, wie verkehrt die Vorstellung ist, daß die Torah in nachexilischer Zeit mit Ergänzungen und Veränderungen noch angereichert wird.

Die Traditionsgeschichte des Zehnten bestätigt das Bild von der Entwicklung der Gesetzeskorpora:[521] Da die Torah zu Beginn der nachexilischen Zeit redigiert wird, ist die Entwicklungsgeschichte der verarbeiteten Gesetzeskorpora längst abgeschlossen.

Die Gründer des Frühjudentums sind nicht die Autoren der Torah, sondern lediglich Sammler der Torahliteratur. Sie wagen nicht, auch nur einen Buchstaben dessen, "was geschrieben steht", zu verändern, geschweige denn "Ergänzungen" in die Torah zu schreiben. Neh 10 ist das erste und wichtigste Zeugnis der halachischen Literatur.[522]

---

[520] Dazu s.o., Anm 516.

[521] Zu Kaufmanns Sicht von der Entstehung der Torahliteratur s.u., II.E.5.

[522] In diesem sowie bei anderen Texten in Esra und Nehemia liegt halachische Exegese vor, die D-Gut mit Hilfe von P anreichert; dazu siehe ferner *TEI* I, 213-214.

3. Priester und Leviten[523]

a. Die Leviten und die Höhenpriester[524]

"In den letzten Jahren ist ein Argument nach dem anderen entweder widerlegt oder unterhölt worden, das Wellhausen aus der Geschichte des Kultortes, der Opfer, der Feste, der heiligen Gaben etc zur Stützung seines Systemes angeführt hatte."[525] Indessen ist Wellhausens Ansicht über das Priester— und Levitentum noch nicht Gegenstand von Kritik gewesen. Sie scheint stichhaltig, weil die Dinge offensichtlich unanfechtbar klar liegen: Die Quellen aus der alten Zeit erwähnten diesen fundamentalen Unterschied, wie er in P zwischen Priestern und Leviten zu Tage tritt, überhaupt nicht; in den alten Quellen würden *Levi* und *Priester* synonym verwendet. Der deuteronomische Terminus, *Levitenpriester* (הכהנים הלויים), sei ein Priestertitel: Dem in den Toren lebenden Leviten werde ausdrücklich das Recht zugestanden, am auserwählten Heiligtum den Kult zu verrichten (Dt 18,6-8), sei doch nach D der gesamte Stamm Levi zum heiligen Kult auserwählt (Dt 10,8-9 u.ö.). D sei das Phänomen der aaronitischen Priester sowie des niederen Kultpersonals, welches sich dem Altar nicht nähern darf, unbekannt. Diese Unterscheidung habe es in vorexilischer Zeit nicht gegeben: Zuletzt kamen die Levitenpriester (הכהנים הלויים) bei Ezechiel (43,19 u.ö) vor. Erst in P sowie in der übrigen nachexilischen Literatur (Esra, Nehemia, Chronik) sei der Stamm Levi in zwei genealogisch unterschiedene Gruppierungen unterteilt, denn erst jetzt sei die Rede von "den Priestern und den Leviten".[526] Diesen in der Tat bemerkenswerten Textbefund erklärt die Wellhausenschule mit der Annahme, daß erst nach der Zerstörung des Ersten Tempels das Levitentum vom Priestertum abgesondert und zu einem besonderen Stand niederen Kultpersonals gemacht werde: Die Leviten seien die Nachkommen derjenigen Höhenpriester, die durch die deuteronomische Reform vom Priestertum disqualifiziert worden seien (vgl 2.Kg 23,9). Über die Einzelheiten des Entstehungsprozesses des Levitentumes bestehen unterschiedliche Auffassungen. Es wird jedoch verbreitet angenommen, daß mit Ezechiels Forderung (Ez 44,6ff), nur das Jerusalemer Geschlecht der zadokidischen Priester anzuerkennen, der Abstieg des Levitentumes besiegelt sei. Trotz Divergenzen bezüglich der Rolle der Zadokiden in

---

523 Zum folgenden vgl *TEI* I, 160-184 (*KRI* 193-200).

524 Zum folgenden vgl *TEI* I, 160-169 (*KRI* 193-197). — Dieses Kapitel wurde wenig später — תרצ"ז, d.h. vor dem Herbst 1937 — in *KLAUSNER (Sepher)* 79-86 mit geringfügigen Modifikationen abgedruckt. Sofern sie von Gewicht sind, werden sie im folgenden übernommen und im Anmerkungsapparat ausgewiesen.

525 Zitat des einleitenden Satzes aus *KLAUSNER (Sepher)* 79 (1936/37), den Kaufmann in *TEI* I, 160 kürzer formuliert. Alle weiteren Differenzen *im Textkorpus* von *TEI* I, 160-169 und *KLAUSNER (Sepher)* 79-86 sind unwesentlich; bezüglich gerinfügiger Unterschiede in den Anmerkungsapparaten s. Fortsetzung.

526 König, Ed., *Das Deuteronomium, KAT*, Leipzig 1917, 142 stellt fest, daß die Levitenpriester (הכהנים הלויים) zuletzt in Ezechiel anzutreffen seien und die Tradition der aaronitischen Priester (כהן בן-אהרן) in Neh 10,39 einsetze.

diesem Prozeß besteht dahingehend Einigkeit, daß die Leviten der nachexilischen Zeit disqualifizierte Nachkommen der Höhenpriester seien. Dieser Befund gilt als zwingender Beweis, daß P nach D und nach der Zerstörung des Ersten Tempels verfaßt (oder ergänzt) worden sei.[527]

Obgleich diese Interpretation auf den ersten Blick überzeugend erscheint, spricht dennoch einiges dagegen.

D (insbesondere Dt 18,6-8) ist zu entnehmen, daß mit der deuteronomischen Reform keineswegs eine Disqualifizierung der Höhenpriester beabsichtigt ist. Auch die Texte in den Königsbüchern über die hiskianische und über die josianische Kultreform wissen nichts dergleichen zu berichten. Meint doch 2.Kg 23,9 eine Strafe, welche diejenigen Priester persönlich trifft, die an den Höhen dienten.[528] Aber auch diese Priester essen mit ihren Brüdern von dem Geheiligten, das heißt, sie gehören weiterhin dem Priesterstand an. Selbst wenn wir einmal annehmen, daß die Höhenpriester herabgestuft werden, so bleibt dieser Prozeß nach wie vor rätselhaft: Zwischen Josias Reform und seinem Tod (609) liegt ein gutes Jahrzehnt; wir haben kein deutliches Bild, in welchem Maße der Höhenkult zu Josias Lebzeiten erneut auflebt; indessen ist schwer nachzuvollziehen, daß zu Zeiten Jojakims und Zidkijas — jener Nachfolger Josias, welche "taten, was dem Herrn mißfiel" — die zu Josias Regierungszeit eingeführte Strafe der Höhenpriester aufrechterhalten werden kann. Ferner ist nicht vorstellbar, daß selbst judäische Gottesfürchtige nach Josias Tod die Herabstufung der levitischen Höhenpriester sowie von deren Nachkommen weiterhin befürworten können, würde doch dies einen eindeutigen Verstoß gegen die Regelung des deuteronomischen Gesetzes bedeuten. So gelten bis zur Zerstörung des Tempels (und selbst danach) beispielsweise die Priester von Anatot, die einst Höhenpriester waren, nicht als Leviten, sondern als Priester. Es gibt keinen Anlaß, das

---

[527] Die differenzierende Darstellung der paraphrasierten Position, daß die Höhenpriester der vorjosianischen Zeit die Vorfahren der Leviten gewesen seien, wird hier nicht im Detail wiedergegeben. In diesem Zusammenhang wird folgende Literatur zur Diskussion gestellt (*TEI* I, 161, Anm 2+3): Baudissin, *a.a.O.*, 11-13; Wellhausen *a.a.O.*, 115-118; Kuenen, A., *Gesammelte Abhandlungen zur biblischen Wissenschaft,* Freiburg-Leipzig 1894, 488, ("Die Geschichte des Jahwepriestertumes und das Alter der Priestergesetze", *a.a.O.*, 465-500); Stade, B., *Biblische Theologie des Alten Testamentes I,* Tübingen 1905, § 121,3; 129,4; 136; 145; Eerdmans, B.D., *Alttestamentliche Studien: Leviticus,* Gießen 1912, 5,43,50; Kittel, *a.a.O.*, (zitierte Auflage nicht verfügbar) 340; Hölscher, G., *Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion,* Gießen 1922, § 66; Bentzen, A., *Die Josianische Reform und ihre Voraussetzungen,* København 1926, 117; Proksch, O., "König Josia", 41ff (*Zahn-Festgabe,* Leipzig 1928, 19-53); Steuernagel, C., *Das Deuteronomium, HK* I,3, 2. völlig umgearbeitete Aufl., Göttingen 1923, 87; Menes, A., *Die vorexilischen Gesetze Israels im Zusammenhang seiner kulturgeschichtlichen Entwicklung, BZAW* 50(1928)1ff.

[528] *TEI* I, 162, Anm 4 wird diesbezüglich auf Ausführungen in *TEI* I, 102-104 verwiesen. Kaufmanns Deuteronomiumkapitel (81-112) kann in die vorliegende Darstellung zwar nicht eingehen: Dennoch sei festgehalten, daß dort auf Budde, K., "Das Deuteronomium und die Reform König Josias", *ZAW* 44(1926)200-204, verwiesen wird, der keinen "formalen Widerspruch" zwischen Dt 18,6-8 und 2.Kg 23,9 entdeckt. In diesem Sinne wird in *KLAUSNER (Sepher)* 80, Anm 4 außerdem hingewiesen auf König, Ed., "Deuteronomische Hauptfragen", *ZAW* 48(1930)47.

Entstehen des Levitentumes mit der Abschaffung der Höhenheiligtümer in der vorexilischen Zeit zu verbinden.

Problematischer noch ist die Hypothese, wonach das Levitentum erst nach der Zerstörung des Salomonischen Tempels entstehe.

Wird P tatsächlich erst nach der Zerstörung des Tempels verfaßt, so ist unbegreiflich, weshalb P dem zahlenmäßig kleinen Levitenstand die lukrativste Abgabe, nämlich den Levitenzehnten (Num 18,21-32) zuerkennen sollte und zugleich den mächtigeren und bei weitem zahlreicheren Priesterstand dem Hungertuche überlassen würde. Verpflichten sich doch die Unterzeichner des nehemianischen Bundes, den Levitenzehnten zu entrichten (Neh 10,38-40; 13,10.13). Wird nun die Wellhausensche Theorie zu Ende gedacht, nach der die Leviten herabgestufte Höhenpriester wären, so bedeutete dies in der Konsequenz, daß hinter dem Streit um das Priestertum ein Machtkampf um das Betteltuch steht. Die Absurdität dieser Position ist evident.

Indessen enthalten die Quellen noch weiteres Material, welches diese Hypothese als absurd erweist.

Zunächst findet sich im Pentateuch keine Bestimmung, diejenigen Leviten zu bestrafen, die auf den Höhen opfern. Wie wir sahen, ist 2.Kg 23,9 eine direkte Strafe für Übeltäter. Die Disqualifizierung der Nachkommenschaft eines großen Teiles der Priesterschaft ist ohne entsprechendes Gesetz nicht möglich. Als Autoren des nach dem Exil angesetzten P könnten sie kaum ein für ihre wirtschaftliche Existenz so wichtiges Gesetz vergessen. — Ezechiel ist der einzige biblische Zeuge, der die Idee einer derartigen Disqualifizierung überhaupt aufbringt, so daß die Entstehung des Levitentumes mit ihm in Verbindung gebracht wird. Das fügt sich gut in das Gesamtbild der Wellhausenschule, wonach die Grundlagen der israelitischen Religion aus der Prophetie abgeleitet werden.[529] Tatsächlich ist die Frage der Kultberechtigung nur einer von vielen Komplexen, in denen P und Ez 40-48 divergieren; dieser Befund bedeutet lediglich, daß Ez 40-48 auf P überhaupt keinen Einfluß hat. Jene Forderung Ezechiels, mit Ausnahme der Zadokiden keine Priester zum Kult zuzulassen, zählt zu den zahlreichen Eigenheiten dieses sonderbaren Propheten. Wie im folgenden dargelegt wird, hat Ezechiels Forderung mit den tatsächlichen Ereignissen nichts zu tun.[530]

---

529 In einem am 1.11.1931 abgeschlossenen deutschen Vorentwurf mit dem Titel, "Das nachexilische Lewitentum und die deuteronomische Reform" (*Y. Kaufmann Archive*, National Library, Jerusalem: 4° 1217, no 76) folgt an dieser Stelle (S.13) der Satz: "Man hat jetzt diese allgemeine Ansicht (sc: daß "die ganze Entwicklung der israelitischen Religion aus den Propheten zu deduzieren sei"; *ebd*) aufgegeben, ihren schwächsten Punkt (sc: die historische Abhängigkeit Ps von Ezechiel) hat man jedoch beibehalten." — Zu Kaufmanns deutsch verfaßten Beiträgen zur Geschichte der biblischen Religion vgl Krapf, 68-75.

530 Im deutschen Vorentwurf (*ebd*) finden sich noch aussagekräftigere Formulierungen: "Die Forderung Hesekiels, man solle alle nicht-Zadokiden *(sic)* zu Tempelsklaven machen, war nichts als eine Schrulle dieses auch sonst so abstrusen Mannes. Was wirklich geschah, deckt sich in keinem Punkte mit dieser Schrulle ..." — Bezüglich Ezechiels Vorstellungen vom Priestertum vgl ferner *TEI* III, 525-526: Nicht nur wird Ezechiels Programm ignoriert. *Historisch* ist seine Anschuldi-

Daß das Levitentum in keinerlei Zusammenhang mit einer Degradierung der Höhenpriester steht, wird auch durch die in der Bibel vorherrschende Auffassung bestätigt; im Detail wird dieser Befund durch das Bild Ps von der Eigenart des Levitentums erhärtet.

Gelte, wie bei Ezechiel, der Levitenstatus als Strafe und Schande, welche auf die Entweihung des Heiligen durch die Höhenpriester folgt, so wäre zu erwarten, daß dies im Erzählgut des Pentateuchs einen Niederschlag findet. Ist doch jeder in der Bibel bezeugte Abstieg und Niedergang die Folge der Sünden der Väter: Ruben (Gen 35,22; 49,3-4), Simeon (Gen 49,5-7), die Sauliden (1.Sam 13,8ff; 15-16), die Davididen (1.Kg 11,11ff) u.ö. Auch der Abstieg und Untergang von Priestern und Priestergeschlechtern wird auf diese Weise erklärt: Nadab und Abihu (Lev 10,1-2), die Eliden (1.Sam 2,12ff). Es läge nahe, die Sünde der Leviten, die ihre Disqualifizierung und Herabstufung zum niederen Kultpersonal zeitigt, in die Wüstenzeit zurückzuverlegen, um dieser Strafmaßnahme kraft mosaischer Autorität das wünschenswerte Gewicht zu verleihen. Indessen bestätigt keine biblische Quelle die Sicht Ezechiels. Im Pentateuch wird das Levitentum als Auszeichnung und bevorzugter Status in Gottes Nähe vorgestellt (Num 1,48-53; 3,11ff.40-51; 8,5-26; Num ; 18,1ff.21ff), obgleich dieser nicht mit dem Priestertum vergleichbar ist. Die Sünde Korachs trifft nur ihn (Num 26,11), ohne daß der Stamm Levi dafür zur Verantwortung gezogen wird. Im Gegenteil, die Priester behalten die Legende vom Goldenen Kalb in der Torah: Sie berichtet ausgerechnet vom Abfall des aaronitischen Stammvaters von JHWH und parallel dazu von der Treue der "Söhne Levis" zu JHWH und zu seinem Propheten. Es leuchtet nicht ein, daß die Priester diese fromme Überlieferung beibehalten, um die geschädigten Leviten zu beschwichtigen; ebensowenig, daß die Priester sich vor der Pietätlosigkeit scheuen könnten, die Leviten mit dem Höhendienst ihrer Vorfahren zu verbinden.

Das Gesetz in P über den Levitenzehnten enthält nichts, was sich zu einer vermeintlichen Bestrafung der Höhenpriester eignete; indem die Sünde der Leviten auf den Kulthöhen in Vergessenheit gerät, geht die moralische Berechtigung verloren, die Leviten herabzustufen. Wird ferner berücksichtigt, daß die Leviten nach dem Exil eine kleine Gruppe sind, erscheint "die Degradierung der Höhenpriester" ein gegenstandsloser Akt zu sein.

Die Theorie, die Leviten seien disqualifizierte Höhenpriester, ist nicht dadurch aufrechtzuerhalten, daß die Zadokiden mit den Aaroniden identifiziert werden. Würde nach dem Exil der aaronitische Priesterstatus ausschließlich den Zadokiden zuerkannt, dann wäre die Forderung Ezechiels im wesentlichen erfüllt, insofern die nachexilischen Leviten wegen des Höhendienstes ihrer Ahnen sich dem Altar nicht nähern dürften. Indem dagegen anerkannt wird, daß ein großer Teil der Nachkommen jener Höhenpriester in die aaronitische Priesterschaft integriert wird, wird sowohl theoretisch als auch praktisch auf die Bestrafung der Höhenpriester verzichtet.

---

gung, daß mit Ausnahme der Zadokiden alle Priester idolatrische Kultdiener seien, vollständig gegenstandslos; zum Verhältnis von Ezechiel zu P s.u., II.E.6.

In der historischen Wirklichkeit wird die Mehrheit der Höhenpriester (bzw deren Gesamtheit, vgl das Folgende) nicht disqualifiziert, sondern in die legitime Priesterschaft integriert. Dafür gibt es statistische Anhaltspunkte: In der Rückkehrerliste (Es 2,36ff) erscheinen vier Priesterfamilien, die viertausend Mitglieder umfassen. Drei weitere Priesterfamilien können ihre Abstammung nicht nachweisen und werden disqualifiziert (V.61ff). Das heißt, unter den ersten Rückkehrern befinden sich etwa siebentausend Priester. Die Mehrheit der Priester bleibt jedoch in Babylonien. Als Esra hundert Jahre später nach Jerusalem zieht, wird er von drei weiteren Priesterfamilien begleitet (Es 8,2). Einundzwanzig Oberhäupter von Priesterfamilien unterzeichnen den nehemianischen Bund (Neh 10); in Neh 12,1ff werden zweiundzwanzig Familienhäupter aufgezählt. Alledem ist zu entnehmen, daß zu verschiedenen Gelegenheiten in der früh-nachexilischen Zeit etwa zwanzigtausend Priester (einschließlich der disqualifizierten) nach Palästina zurückkehren, während die meisten in Babylonien verbleiben. Diese Anzahl von Priestern kann unmöglich von Zadok abstammen, sondern die Mehrheit von ihnen müssen Nachkommen von Höhenpriestern sein. Angesichts der geringen Größe des vorexilischen Juda dürfte es sich bei den Rückkehrern um die Mehrheit der judäischen Priester handeln. Im ganzen werden nach dem Exil allenfalls einige Höhenpriester disqualifiziert. Wenn die Mehrzahl der Leviten nicht gemäß der Forderung Ezechiels bestraft wird, ist unklar, weshalb nur einige hundert Priester auf so sonderbare Weise — nämlich mit der Zuteilung des Levitenzehnten, der lukrativsten aller Tempelabgaben — "bestraft" werden.

Das alles verdeutlicht, daß eine Beziehung zwischen den Leviten des Zweiten Tempels und den "Leviten" Ezechiels nicht angenommen werden kann.

Ezechiel stellt die Forderung auf, daß nur die Nachkommen Zadoks sich dem Altar nähern dürfen und daß der Rest der Priesterschaft mit der Strafe und Schande des "Levitentumes" zu belegen ist: Die Leviten sollten Tempeldiener werden und die Netinim seien aus dem Tempel zu entfernen. Anders die historische Wirklichkeit: Die meisten Priester werden als Zadokiden behandelt; lediglich einige hundert Priester werden zu "Leviten" herabgestuft; die Qualität der "Herabstufung" gerät in Vergessenheit und wird zu einer Gnade JHWHs; die Leviten werden nicht Tempeldiener und die Netinim werden nicht aus dem Tempel ausgewiesen; die "herabgestuften" Leviten zählen nur einige hundert und werden mit dem Levitenzehnten entschädigt. So sieht die "Verwirklichung" der Idee Ezechiels aus.

Es gibt weder einen praktischen noch einen moralischen Anlaß, die Höhenpriester zu Leviten zu machen. Gäbe es einen Grund, die wenigen Leviten der früh-nachexilischen Zeit herabzustufen, so ist es sinnlos, sie Leviten werden zu lassen, haben sie doch als solche keinerlei Funktion, nachdem die Netinim (gegen Ezechiel) ihr Amt behalten. Die Höhenpriester könnten ohne viel Aufhebens gleich den Priestern ohne anerkannten Ahnennachweis (Es 2,61ff; Neh 7,61ff) disqualifiziert werden. Stattdessen verleiht ihnen P eine ruhmreiche Vergangenheit, die zu mosaischen Zeiten beginnt — P zählt selbst Mose zu den Leviten! —, multipliziert ihre Zahl um ein vielfaches, so daß jene ohne jeden Sinn der aktuellen Gegenwart

widerspricht; ebenso sinnlos stattet P die Leviten mit Funktionen im Kult des Wanderheiligtumes der Wüstenzeit aus, die in der Gegenwart nicht mehr auszuführen sind. Diese "Leviten" werden aus dem Exil nach Palästina zurückgeholt, wo man im Tempel nichts mit ihnen anzufangen weiß: Neben den Sängern (משוררים) und Torwächtern (שוערים) einerseits und den Netinim andererseits sind sie als eigener Stand "ohne Aufgabenbereich"[531] vollständig überflüssig. Offenbar betätigen sie sich als Lehrer und Vorbeter (Neh 8,9ff; 9,4ff), sofern sie nicht Bauern werden (Neh 13,10). Wie kann es zugegangen sein, daß die Jerusalemer Priester die von Ezechiel propagierte "Herabstufung" der Höhenpriester betreiben, indem sie eine kleine und überflüssige Gruppe von "Leviten" ins Leben rufen, um ihnen eine ruhmreiche und ehrbare Vergangenheit zuzuerkennen und ihnen in der Gegenwart den Levitenzehnten zu überlassen? — Diese Hypothese ist nicht einleuchtend.

Weder im Exil noch danach findet unter den Priestern eine Auseinandersetzung wegen des früheren Höhenkultes statt. Suchten die Zadokiden, die Priester außerhalb Jerusalems zu disqualifizieren, so daß jene um ihre Rechte hätten kämpfen müssen, wäre dies durch die Esra—, Nehmia— und Chronikbücher[532] bezeugt. In Es 2,61-63 geht es um keinerlei derartigen Machtkampf,[533] sondern um die Genealogie der Priester; ferner wird in Zweifelsfällen Priestern untersagt, vom Geopferten zu essen, jedoch werden sie niemals zu "Leviten" gemacht. Es 2,61-63 (Neh 7,63-65) ist aufschlußreich, weil es um Landpriester geht: Nicht wegen des Höhenkultes oder irgendeiner anderen Sünde werden sie disqualifiziert, sondern ausschließlich weil sie ihre priesterliche Abstammung nicht zufriedenstellend nachweisen können. Die in diesem Zusammenhang häufig angeführte Korachlegende ist ein logischer Zirkelschluß: Zunächst ist fraglich, ob sie tatsächlich nachexilischen Ursprunges ist. Aber unabhängig davon ist ihre Thematik eine völlig andere: Sie handelt nicht von einem Priester, der *außerhalb* des Tempels opfern will, sondern von einem "Leviten", welcher *innerhalb des Tempels* dienen will. Ferner wird die geringe Anzahl der Leviten als Ergebnis der vermeintlichen Auseinandersetzung zwischen Priestern und Leviten verstanden; die Weigerung der Leviten, nach Palästina zurückzukehren (vgl Es 8,15ff), sei ihr Protest gegen ihre Herabstufung. In diesem Sinne ist jene talmudische Tradition zu verstehen, nach der die Leviten sich weigern, aus Babylonien

---

531 *TEI* I, 166: "בלי תיק" (in Anführungszeichen). In Kaufmanns literarischem Nachlaß (*Y. Kaufmann Archive*, National Library, Jerusalem: 4° 1217, no 76) findet sich ein Fragment eines deutschen maschinenschriftlichen Textes, "Zur Geschichte des Stammes Lewi" — ein Vorentwurf zu *TEI* I, 160-184. In der deutschen Fassung ist an dieser Stelle (S. 18) formuliert: "ohne Portefeuille" (wiederum in Anführungszeichen).

532 Obgleich Kaufmann die Esra—, Nehmia—, und Chronikbücher demselben Autor zuschreibt, — vgl *TEI* IV, 157-159,503-509 = *KHRI* 184-185,597-607 — handelt er hier und in entsprechendem Kontext immer von den "Esra—, Nehmia—, und Chronikbüchern", ohne sie als das *chronistische Geschichtswerk* zu bezeichnen.

533 Gegen Hölscher, *a.a.O.*, § 66, Anm 4.

zurückzukehren und dafür von Esra bestraft werden:[534] Sie will zum einen die auffallende zahlenmäßige Diskrepanz der Leviten in P gegenüber denen in der nachexilischen Zeit erklären; zum anderen soll damit die Zuteilung des Levitenzehnten an die Priester gerechtfertigt werden. Indessen ist in den Esra—, Nehemia— und Chronikbüchern nirgends bezeugt, daß die Leviten nicht aus Babylonien zurückkehren wollen, und Es 8,15ff enthält keinerlei Hinweis auf einen "Protest" der Leviten. Der Herabstufungshypothese widerspricht vollkommen, daß Esra Leviten sucht, nachdem er bereits rückkehrwillige Netinim gefunden hat, die er keineswegs durch die Leviten ersetzen will. Es ist nicht nachvollziehbar, daß die Leviten zuerst als Priester disqualifiert werden, damit Esra dann "die gütige Hand Gottes über sich walten" sieht (vgl Es 8,18), als er mit viel Mühe noch ganze achtunddreißig Leviten ausfindig machen kann — nachdem er bereits zweihundertzwanzig Netinim gefunden hat.

Es gibt keinen Grund anzunehmen, daß während oder nach dem Exil die Höhenpriester disqualifiziert werden. Dagegen spricht nicht nur die große Anzahl der Priester, sondern auch die Vielzahl der Priesterfamilien. Dieser Umstand ist in der Fachdiskussion erkannt worden, so daß mit unterschiedlichen Vorschlägen versucht wird, bestimmte Priesterfamilien zwar nicht als Zadokiden, aber doch als Jerusalemer Priester zu erweisen, die allerdings nur wenige Priester nichtjerusalemitischer Abstammung anerkennen.[535] Indessen ist keiner dieser Vorschläge durch Material in den Esra—, Nehemia— und Chronikbüchern zu erhärten. Belegt ist jedenfalls, daß nur ein kleiner Teil der aus Babylonien zurückgekehrten Priester sich in Jerusalem niederläßt (Neh 11,10-14). Die übrigen leben "in ihren Städten", "auf ihrem Besitztum", wie die anderen Rückkehrer einschließlich der Leviten (Es 2,1.70; Neh 7,72; 11,3.20; 12,27; 13,10). Angesichts der großen Anzahl von Priesterfamilien (und damit von Priestern) darf geschlossen werden, daß nach dem Exil alle Landpriester als legitime Priester anerkannt werden und daß keine einzige Priesterfamilie wegen der Sünde des Höhendienstes disqualifiziert wird.

Angesichts dieses Befundes besteht kein Anlaß, die Zuverlässigkeit der Nachricht in der Rückkehrerliste (Es 2,40; Neh 7,43) und in Esras Erinnerungen (Es 8,15) anzuzweifeln. Danach sind die Leviten bereits im Exil als gesonderte Gruppe anzutreffen, die sich schon zur Zeit der ersten Rückkehrerwelle als eine von den Sängern (משוררים) und Torwächtern (שוערים) unterschiedene Gruppe zu erkennen gibt; ihre Identität ist genealogischer Art, insofern sie sich von levitischen Vorfahren in alter Zeit herleiten. Existieren sie bereits im Exil, so kann ihr Ursprung unmöglich mit der Kultzentralisierung oder mit der Forderung Ezechiels zusammenhängen: Nachdem der Tempel zerstört ist und die Priester in der Fremde leben, wäre die Schaffung des Levitentumes ein gegenstandsloses, rein "akademisches" Unternehmen. Daß die Leviten bereits im Exil anzutreffen sind, ist Indiz, daß ihr Ursprung in der vorexilischen Zeit, ja sogar vor der josianischen Reform zu suchen ist.

---

[534] S.o., Anm 516.

[535] *TEI* I, 167-168 detailiertes Referat dieser Position (ohne Angabe von Autoren).

b. Die Leviten sind keine Fremdlinge[536]

In der Fachdiskussion ist die Ansicht verbreitet,[537] die Leviten seien Fremdlinge (גרים). Diese Meinung stützt sich auf die biblische Nachricht, daß die Leviten im Gegensatz zu den übrigen Israeliten keinen Erbbesitz (נחלה) an Land zugeteilt bekommen (Num 18,23-24; 26,62; Dt 10,9; 12,12 u.ö.): Ist der Erbbesitz an Grund und Boden ein wesentliches Merkmal des israelitischen Vollbürgers, so seien die Leviten ursprünglich keine Israeliten. Die Verwendung des Verbes גור (wohnen, weilen) sei ein sprachliches Indiz für ihren Fremdlingsstatus (vgl Dt 18,6; Ri 17,7; 19,1). Beim Stamm Levi handele es sich nicht um einen alten israelitischen Stamm, sondern er setze sich im Laufe der Zeit aus israelitischen und nichtisraelitischen Leuten ohne Stammeszugehörigkeit zusammen, die sich auf den Kult verstehen. Ihr Fremdlingsstatus erinnere an diese Entstehungsgeschichte.

Diese Auffassung ist nicht unproblematisch.

Zunächst werden die Priesterleviten nirgends als גרים bezeichnet. In D erscheinen sie immer von den Fremdlingen unterschieden, das heißt, sie werden nicht zu der Gruppe der ethnischen גרים[538] gezählt, welche nichtisraelitischer Abstammung sind. Die Verwendung des Verbes גור ist unwesentlich, da sie nicht nur bei Leviten, sondern auch bei israelitischen Vollbürgern vorkommt (Ri 19,16; 2.Sam 4,3; Jer 43,5 u.ö.). Wesentlicher ist jedoch, daß das Prinzip, nach dem der Priester "keinen Anteil am Erbbesitz" im Verheißenen Land habe (אין לו חלק ונחלה), nicht den historischen Gegebenheiten entspricht: Die Eliden haben Erbbesitz in Benjamin (1.Kg 2,26; Jer 32,6ff; 37,12); ebenso die Priester von Bet-El (Am 7,17). Die priesterlichen Nachkommen Barsillais haben sicher Anteil an dem großen Grundbesitz der Familie Barsillais (Es 2,61; vgl 2.Sam 17,27; 19,33); diese Priester sind keine גרים, werden sie doch der Familie Barsillais zugerechnet. Die Nachkommen Eleasers haben Erbbesitz in den Bergen Ephraims, der nach Pinhas benannt ist (Jos 24,33). Nob wird als Priesterstadt bezeichnet (1.Sam 22,19); sicher gehören die Stadt und die umliegenden Gebiete den Priestern. Es steht zu erwarten, daß auch die mächtigen Zadokiden nicht weniger begütert als beispielswiese die Eliden sind. Selbst das niedere Kultpersonal ist nicht besitz— und landlos: Der "Levit" in Ri 19 verfügt über einen Knecht und über eine Konkubine. Die aus Babylonien zurückkehrenden Leviten lassen sich auf ihrem Grund— und Erbbesitz nieder (Neh 11,3.20), die Leviten fliehen, "ein jeder zu seinem Landbesitz" — לשדהו — (Neh 13,10). Daß die Priester in nachexilischer Zeit Land besitzen, bedarf keiner Ausführungen.

Weder die Priester noch die Leviten sind landlos. Freilich gibt es unter den Leviten Einzelne, die arm, bedürftig und ohne Land sind. Darin unterscheidet sich der Stamm Levi nicht von den anderen Stämmen Israels.

Dennoch erhält der Stamm Levi immer wieder das Attribut, אין לו חלק ונחלה. Es bezieht sich jedoch immer nur auf den Stammesverband Levi, der statt des Erbbesitzes an Land Erbbesitz an Tempelabgaben bekommt. Kei-

---

[536] Zum folgenden vgl *TEI* I, 169-170 (in *KRI* ausgelassen).

[537] Diesbezüglich werden keine Autoren zitiert.

[538] Das Phänomen der ethnischen גרים hatte Kaufmann in *KGN* I, 208-256 beschrieben.

nesfalls hindert das den Leviten als Einzelnen, Land zu besitzen. In seiner Eigenschaft als Nachfahre Levis hat der levitische Landbesitzer außerdem Anspruch auf Anteile jenes Erbbesitzes, welcher seinem Stamm zugesprochen ist. Die häufige Mitteilung, daß dem Stamm Levi kein Erbbesitz an Land zugeteilt wird, bedeutet nicht, daß die Leviten Fremdlinge sind.

c. Levi war immer ein Stamm[539]

Es ergeben sich erhebliche Schwierigkeiten aus der Annahme, daß das israelitische Priestertum in alter Zeit ein Berufsstand ist, der sich später als fiktiver Stamm zusammenschließt, mit "Levi" als seinem eponymischen Ahnherrn.[540] Bei dieser These werden griechische Vorstellungen in israelitische Verhältnisse hineinprojeziert, die vollkommen anders gelagert sind: Ist doch die israelitische Vorstellung der Patriarchen — nämlich der Väter ethnischer Gruppen: Stamm, Volk etc — den Griechen fast unbekannt; Teros, Helena, Doros, Ion etc sind keine *Ahnen*, sondern *Herrscher*, deren Namen von den Völkern übernommen werden; dieses griechische Phänomen ist wiederum den Israeliten nicht geläufig. Die Unterteilung in "Stämme", die jeweils nach einem Eponym, einem heroischen Ahnherren, benannt sind, ist Israel unbekannt. Eine Unterteilung in künstliche "Stämme", die sich jeweils nach einem "Helden" nennen — nach Art der von Kleistenes vorgenommenen Unterteilung der Athener — wäre in Israel nicht möglich; jedenfalls könnte sie nicht das israelitische Stammeszugehörigkeitsgefühl brechen.[541] Gilt doch in Israel der Stamm als der *Same* (זרע), d.h. als die Nachkommenschaft, eines Stammvaters. Zwar sind die sozusagen naturgegebenen Voraussetzungen des Gemeinschaftslebens wie etwa Territorium, Organisation des Verbandes sowie (partieller) Gemeinschaftsbesitz die Grundlagen für die Entstehung des Stammes; jedoch sind sie das nur unter der Voraussetzung, daß das kollektive Bewußtsein, von einem Stammvater abzustammen, im jeweiligen Verband lebendig ist. Dagegen kann gemeinsames berufliches Können von Leuten, die in verschiedenen Orten verstreut leben, nicht zur Grundlage für das Entstehen eines israelitischen Stammes werden. Hat doch in Israel das Enstehen von sozialen Einheiten und Berufsständen nichts mit dem Entstehen von Stämmen zu tun. Bauern, Hirten, Handwerker, könig-

---

539 Zum folgenden vgl *TEI* I, 171-176 (*KRI* 196-197).

540 Die einleitende Darstellung und Diskussion (*TEI* I,171-172) von Hypothesen über das Levitentum — Kadesch als Urheimat der Leviten, Levitentum als Orden — wird hier übergangen. Kaufmann setzt sich mit folgender Literatur auseinander (Anm 11): Wellhausen, *a.a.O.*, 129ff; Baudissin, *a.a.O.*, 263ff; Meyer, Ed., *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, Alttestamentliche Studien*, Halle 1906, 85ff; Weber, *a.a.O.*, 182ff; Hölscher, *a.a.O.*, § 26; u.a.

541 So ist Salomos Vogteisystem (vgl 1.Kg 4,7-19) ohne jede Konsequenz für die Stammesunterteilung.

liche Beamte, Propheten, Nasiräer, Schreiber etc schließen sich nie zu Stämmen zusammen. Selbst die Fremdlinge, obgleich sie Jahrhunderte lang de facto einen eigenen Stamm darstellen, bilden keinen Stammesverband. Der israelitische Stamm ist diesen Unterteilungen in Standes— und Berufsgruppierungen über— oder nebengeordnet, insofern diese die Stammesverbände nicht tangieren: Der Stammesverband hängt von keiner dieser Unterteilungen ab.

Ferner legen die geographischen und sozialen Voraussetzungen der israelitischen Priester nicht den Zusammenschluß in einem Stamme nahe; vielmehr sind sie geeignet, die Partikularisierung der Priester und ihr Aufgehen in anderen Stämmen herbeizuführen — wie bei den Sippen Kalebs und Rahabs. Warum geht es den Priestern anders? Daß sie keinen Fremdlingsstatus haben, sahen wir bereits. Ist doch — im Unterschied zu den גרים — der soziale Status der Priester einem Aufgehen in den gastgebenden Stämmen förderlich: Sie besitzen Land und gehen eheliche Verbindungen mit Angehörigen der gastgebenden Stämme ein. Ihr Priesterstatus steht einem Aufgehen in den israelitischen Stämmen nicht im Wege. Die Oberschicht der Priester zählt zur Aristokratie, zu den königlichen Beamten. Darin unterscheidet sich der soziale Status der Priester von dem der unterprivilegierten, unangesehenen Fremdlinge. Ferner werden selbst in später Zeit Angehörige israelitischer Stämme zu Priestern gemacht (vgl insbesondere 1.Kg 12,31-32). Ebenso dienen Israeliten als Priester, ohne ihre Stammesverbindung zu verlieren (vgl Ri 17,5; 2.Sam 8,18b; 1.Sam 7,1). Selbst israelitische und judäische Könige üben priesterliche Funktionen aus. Unter diesen Voraussetzungen muß die Priesterschaft sich in Sippen aufteilen, die jeweils einzelnen Stämmen zugerechnet werden: in die priesterlichen Sippen Judas, Benjamins, Ephraims etc. Diese Einheiten haben völlig verschiedene politische Interessen, die einem unterschiedslosen Zusammenschluß sämtlicher Kultdiener nicht förderlich sind — Priester, Leviten, Sänger und Torwächter, die alle den Status freier Leute genießen. Für die judäischen und ephraimitischen Priester wäre es zweckmäßiger, sich jeweils als Stammesverbände mit ihrem König an ihrer Spitze zusammenzutun. Auch scheint naheliegend, daß wenigstens die Ladepriester in Juda und die Kälberpriester in Ephraim zwei Stämme bildeten. Analog wären angesichts der politischen Teilung zumindest zwei Priesterstämme im Südreich und im Nordreich angezeigt.

Dieser Befund ist nur durch die Annahme zu erklären, daß Levi von Anfang an ein Stamm ist,[542] dem das Vorrecht des Priesteramtes zusteht. Daß die Priester und Leviten sich trotz ihrer Zerstreuung zusammenschließen, dürfte mit der Kraft des israelitischen Stammesbewußtseins zusammenhängen. Der Priesterstatus und die Bedeutung der Genealogie

---

542 Aaron, Eleasar, Itamar, Eli, Abjatar sind Ahnherrn von Priesterfamilien. Moses vererbt seinen Status als Gottesmann nicht an seine Söhne, weil die Tradition ihn als Propheten und nicht als Priester schildert. Der Prophetenstatus ist jedoch nicht vererbbar. Entsprechend wird Samuel JHWH nicht in seiner Eigenschaft als Priester geweiht, sondern als *Nasir* bzw Prophet; er wird nirgends zu den Leviten gezählt, obgleich er priesterliche Funktionen wahrnimmt.

unter Priestern und Leviten führen dazu, daß das Stammesbewußtsein aufrechterhalten wird, (hat sich doch der Stamm Levi bis heute gehalten). Umgekehrt vermag niemals die gemeinsame Tätigkeit das Stammesbewußtsein *ins Leben zu rufen*. Zwar könnte der Stamm Levi wesentliche Elemente anderer Stämme assimilieren; jedoch würde mit der Zeit das berufsspezifische Element der "Leviten" verloren gehen. Die ursprüngliche Stammeseinheit wird weder durch die Veränderungen ihres Status noch durch die politische Aufsplitterung gestört. Indessen sind diese Faktoren geeignet, das Entstehen eines neuen Stammes zu verhindern.

d. Zur Geschichte des Stammes Levi[543]

Über die Geschichte des Stammes Levi wissen wir Folgendes: In alter Zeit ist Levi ein weltlicher kriegerischer Stamm (Gen 49,5-7; 34). Später wird aus ihm ein Priesterstamm (Dt 33,8-11). "Levi" meint niemals einen Berufsstand. Der Stammesverband Levi erhält keinen Erbbesitz an Land, jedoch besitzen levitische Familien Ländereien. Trotz ihres Sonderstatus' werden die Leviten nie zu den Fremdlingen gezählt. Der Stamm ist in zwei Stände unterteilt: In Priester, die aktiv in Tempeln Kultfunktionen ausüben, und in "Leviten", die keine Priesterfunktionen versehen (Ri 17,12-13; 1.Kg 12,31). Diese Unterteilung ist bereits in vorexilischer Zeit institutionalisiert. Soviel ist bekannt. Indessen reicht dieses wenige Material nicht aus, um die Geschichte des Stammes Levi zu rekonstruieren, ohne Hypothesen zu Hilfe zu nehmen.

Die Tradition über die Anfänge der Sippe (בית) Aarons und des Stammes Levi ist in hohem Maße kompliziert, verschleiert und enthält einander widersprechende Nachrichten. Jedoch stimmen die meisten Überlieferungen darin überein, daß die Priestersippe (Aaron und Aarons Nachkommen) und der Stamm Levi voneinander unterschiedene Gruppierungen sind, zwischen denen eine grundlegende Feindschaft besteht.

In der Erzählung vom Goldenen Kalb (JE: Ex 32; sowie Dt 8-10) erscheint Aaron als der Priester des verwerflichen Kultes in Gegenüberstellung zu den Leviten, die für ihren Eifer für JHWH mit der Priesterwürde belohnt werden. Dagegen ist Ps Tradition über Aaron und den Stamm Levi uneinheitlich: Num 20,22-26 weicht von der von JE und D überlieferten Tradition ab; aber auch diese P-Tradition bezeugt die Trennung der Priestersippe vom Stamm Levi. Nach der in P gängigen Auffassung ist Aaron auf ewige Zeiten zum Priester geweiht; jedoch wird nirgends die Veranlassung dieser Erwählung überliefert — ganz im Gegensatz zu jener Tradition, daß die Leviten geheiligt werden, da sie angesichts des Kälberkultes JHWH treu bleiben. Indessen ist eine Reminiszenz einer anderen Tradition über

---

543 Zum folgenden vgl *TEI* I, 176-184 (*KRI* 196-200).

die Erwählung des Pinhas zum Priestertum erhalten: Pinhas wird "das Recht des Priestertumes auf alle Zeiten" (Num 25,13) verliehen, als ob es Aaron noch nicht zugesagt sei; diese Erwählung der Sippe des Pinhas zum Priestertum ist darin begründet, daß er JHWHs Kampf wider religiösen Abfall kämpft. Aber auch P ist mit dem Gegensatz zwischen der Priestersippe und dem Stamm Levi vertraut, wobei dieser Konflikt in der priesterschriftlichen Überlieferung über den Aufstand Korachs seinen Höhepunkt hat (Num 16). Die Tradition bezüglich der Eliden besagt Entsprechendes (1.Sam 2,27-36): Nur die Sippe der Eliden (Abjatar) sind rechtmäßige Priester, die bereits in Ägypten erwählt wurden; die Zadokiden sind offenbar das Geschlecht, das in der Königszeit erwählt wird, um die Eliden zu ersetzen (V.35: והתהלך לפני-משיחי). Diese Überlieferung stammt aus der salomonischen Zeit (vgl 1.Kg 2,26-27). Dennoch nehmen die Zadokiden bereits zu Davids Zeit Priesterfunktionen wahr und spielen eine wichtige Rolle bei der Thronnachfolge Salomos (1.Kg 1,8ff). Die Prophezeiung an die Eliden ist zadokidischen Ursprunges; sie bezeugt, daß die Zadokiden sich nicht als Nachfahren des in Ägypten erwählten Priestergeschlechtes verstehen. Neben den aaronitischen Priestern versieht eine Priesterfamilie levitischer Abkunft den Kult. Auch dies ist eine weitere Reminiszenz des Gegensatzes zwischen dem alten Priestergeschlecht und dem Stamm Levi. Denn es ist zu bezweifeln, daß die Aaroniden bereits als Leviten gelten. In der Prophezeiung an Eli ist nur von der Erwählung seines väterlichen Geschlechtes (בית) die Rede, nicht aber von der Erwählung eines Stammes (שבט).

Die ägyptischen Namen der Eliden (Hofni, Pinhas, Hanamel) sowie Aarons bezeugen die historische Zuverlässigkeit der in der Elierzählung überlieferten Nachricht, daß zur Zeit des Exodus das Priestertum einer Priestersippe obliegt, die bereits in Ägypten priesterliche Funktionen ausübte — die Aaroniden. Der grundlegende Gegensatz zwischen Aaron und dem Stamm Levi — deutlich belegt in der Erzählung vom Goldenen Kalb und mit anderer Akzentuierung in der Koracherzählung — läßt es als unwahrscheinlich erscheinen, daß die Aaroniden von Anfang an zu den Leviten zählen. Jedenfalls ist das aaronitische Priestertum älter als das levitische: Aaron übt bereits priesterliche Funktionen aus, als Levi sich das Priestertum kriegerisch erkämpft. Im folgenden wird deutlich werden, daß die Charakteristika des aaronitischen Priestertumes dessen altisraelitischen Ursprung bezeugen. Indessen sind die ägyptischen Namen Indiz für den ägyptischen Einfluß. Zweifellos entsteht das aaronitische Priestertum während der polytheistischen Epoche, die der Offenbarung des JHWH-Glaubens voraufgeht. Diesbezüglich ist nichts historisch Exaktes bekannt, jedoch ist die Hypothese statthaft, daß das aaronitische Priestergeschlecht die Botschaft Moses annimmt, und Mose mit dessen Hilfe das Volk gewinnt: Aaron ist Moses Prophet, der vor dem Pharao und vor dem Volk Zeichen und Wunder wirkt; er ist Moses älterer Bruder. Die Aaroniden sind das erste Priestergeschlecht der neuen Religion. Der Stamm Levi tritt erst später in Erscheinung, um mit diesem alten Priestergeschlecht zu konkurrieren.

Als profaner Stamm ist Levi in Gen 34 und 49,5-7 anzutreffen; in beiden Texten ist er mit Simeon vereint. Bei der Landnahme kämpft Simeon zusammen mit Juda (Ri 1,3ff) und bekommt sein Erbteil unter Juda zugeteilt (Jos 19,1-9 vgl 1.Chr 4,24ff); der Stamm Simeon lebt innerhalb des Stammes Juda verstreut. Dagegen nimmt Levi an der Eroberung Kanaans überhaupt nicht Teil und bekommt von dem ererbten Land keinen Besitzanteil; der Stamm lebt unter sämtliche Stämme Israels verstreut. So stehen hinter den Texten, die darauf anspielen, daß Simeon und Levi als Brüder gemeinsame Sache machen, Ereignisse aus der Zeit vor der Landnahme.[544] Es ist sinn— und fruchtlos, über Zeit und Art jener Ereignisse Spekulationen anzustellen. Dagegen ist die Annahme statthaft, daß Levi noch ein vereinter, kriegerischer Stamm ist, als er zum priesterlichen Stamm wird. Werden doch in der Erzählung vom Goldenen Kalb die Leviten als schwertführende Krieger vorgestellt (Ex 32,27-28), die für die Sache JHWHs und seines Propheten kämpfen. Offensichtlich werden in alter Zeit Religionskriege ausgefochten, in denen der Stamm Levi für die Sache des JHWH-Glaubens kämpft. Im Zuge dieser Kriege findet die Umwandlung statt: Der Levitenstamm wird zum Priestertum geweiht. Es ist nicht festzustellen, ob der Stamm Levi einst Mose zur Seite stand, um Aufstände niederzuhalten, die von den Aaroniden mitgetragen wurden. Indessen kann Levi nicht das aaronitische Priestergeschlecht verdrängen: JHWHs Zorn steht zwar über Aaron — ובארון התאנף יהוה מאד (Dt 9,20a) —, jedoch wird JHWHs Absicht, Aaron zu vernichten, nicht wahrgemacht. Dazu genießt das aaronitische Geschlecht ein zu hohes Ansehen im Volk. Allerdings wird der Stamm Levi nun am Priestertum beteiligt, sicher gegen den Widerstand der Aaroniden. Letztere sind in der Lage, sich den Altar vorzubehalten, so daß die Leviten lediglich als Kultdiener wirken können. Diese Verhältnisse sind in P bezeugt, obgleich manche Leviten in

544 Sowohl der Midrasch (Gen Rabba 98,9) als auch die meisten Wissenschaftler meinen, die Passage im Jakobsegen (Gen 49,5-7) spiele auf die Grausamkeit Simeons und Levis in Gen 34 an. Indessen gelten Bann und Ausmerzung des Feindes im alten Israel nicht als Sünde, die Fluch und Strafe nach sich zieht; insbesondere da in Gen 34 Simeon und Levi die Schändung ihrer Schwester rächen; Jakob verurteilt nicht den Racheakt als solchen, obgleich er Konsequenzen fürchtet. Es ist evident, daß Gen 49,7 mit den Ereignissen in Sichem nichts zu tun hat. Offenbar ist zu vermuten, daß in Israel noch andere Überlieferungen über die Taten und Machenschaften der beiden Brüder in Umlauf sind. Im Jakobsegen erscheinen sie als Krieger, die Werkzeuge des Frevels (כלי חמס) führen und verschwörerisch ihre Taten vertuschen. Jakob will in ihre Geheimnisse (סוד) nicht eingeweiht sein und hält sich ihren Zusammenkünften fern (Gen 49,6a). Bei ihrem in V.6b angesprochenen Frevel handelt es sich nicht um Vergehen an Fremden, sondern an Israeliten. Hier ist eine Reminiszenz aus der Zeit vor dem Aufenthalt in Ägypten erhalten. In späterer Zeit will man das Schicksal der beiden Stämme — kein Erbbesitz an Land, Zerstreuung unter den Israeliten — mit den Ereignissen in der Vorgeschichte Israels erklären; in diesem Sinne wird V.7 zu dem alten poetischen Text ergänzt. So ist die Verbindung "Simeon und Levi" hohen Alters und hängt mit Ereignissen der israelitischen Frühgeschichte zusammen. Jedenfalls steht Gen 34 mit der Verfluchung der Brüder in keinerlei Zusammenhang und kann nicht als Ätiologie für das spätere Schicksal der beiden Stämme nach der Landnahme verstanden werden.

die anerkannte Priesterschaft aufgenommen werden. Nach Dt 10,8 und nach den Überlieferungen Ps obliegt den Leviten die Verantwortung für die Kultgerätschaft, insbesondere der Lade, die im Krieg mitgeführt wird und mit dem Schwert zu verteidigen ist. Auf diese Weise teilt sich Aaron und Levi in den Kult.

Auch nach der Landnahme sind die Leviten um die Lade herum konzentriert und bewahren sie vor Gefahr und Schaden. So sind sie nicht an der Eroberung beteiligt und bekommen auf ewige Zeiten Anteil an den heiligen Abgaben zugesagt. Als das Land befriedet ist, lassen sich die Aaroniden (Eli) bei der Lade nieder, und die Leviten verteilen sich im Land. Es ist die Zeit, in der Tempel und Kulthöhen gegründet werden und die Leviten ihr Priestertum an privaten und öffentlichen Heiligtümern auszuüben suchen. Diese Verhältnisse sind durch Ri 17-18 bezeugt, vielleicht stammt auch die poetische Tradition in Dt 33,8-11 aus dieser Zeit. Zweifellos gelingt es nicht allen Leviten, sich an einem Heiligtum als Priester zu etablieren. Viele lassen sich hier und da in Siedlungen nieder und werden offensichtlich Viehzüchter. Das geht aus den Nachrichten Ps über die Levitenstädte und deren Weideland hervor (Lev 25,34; Num 35,2ff; Jos 21).[545] Denn es leuchtet nicht ein, daß die Priester nach dem Exil Zeit verschwenden, um unter dem fast nicht mehr vorhandenen Levitenstand Städte zu verteilen. — Daß der Levitenstamm kein Land erbt, wird (vor dem Exil) mit dessen Priesterstatus erklärt: JHWH sei der Leviten Erbe. Die Verstreuung des Priesterstammes wird als Folge der Verfluchung Levis aufgefaßt — im Sinne jener Ergänzung des alten Liedes (Gen 49,7). Im Lauf der Zeit erwerben Priester und Leviten als Privatleute Land — durch Schenkung, Kauf etc.

In der Frühzeit können auch nichtlevitische Israeliten kultische Funktionen ausüben — im Gegensatz zur Forderung Ps. Nichtsdestoweniger gelten auch in dieser Zeit ausschließlich die Leviten als authentische Priester (vgl Ri 17,13), da nur sie sich auf Kult und Gottesbefragung verstehen (Dt 33,8-11). Im Gegensatz zur Prophetie ist das Priestertum in Israel erblich. Die aktive Ausübung priesterlicher Funktionen entscheidet nicht über die Authentizität des Priestertumes. Die Davididen nehmen (mindestens bis zu Hiskias Zeit) priesterliche Funktionen wahr; jedoch wird die davidische Dynastie wegen ihrer judäischen Abkunft niemals zu Priestern gemacht.

Andererseits gilt nicht jeder Nachkomme Levis zugleich auch als "Priester". Wegen seiner Abkunft ist der Levit zwar mehr als die übrigen Israeliten zum Priestertum berechtigt, jedoch wird er erst zum Priester, wenn er an einem Heiligtum mit dem Kult beauftragt wird, indem ihm "die Hand gefüllt wird" (Ri 17,12-13; vgl 1.Kg 12,31). Es trifft nicht zu, daß in alter Zeit die Leviten mit den Priestern identisch seien. Vielmehr ist seit alter Zeit der Stamm Levi in Priester und "Leviten" unterteilt. Die Angehörigen des Stammes Levi sind Anwärter auf das Priestertum, insofern das Recht auf Priestertum ihr Eigentum ist. Jedoch finden nicht alle ein Heiligtum, in

[545] Mit dem Problem der Levitenstädteliste in Jos 21 setzt sich Kaufmann ausführlich zwei Jahrzehnte später auseinander, in einer Reihe von Publikationen der fünfziger Jahre; dazu s.u., II.D.3.e.

dem sie ihr Recht ausüben können, und so müssen sich sicher viele "Leviten" mit niederen Kultfunktionen zufrieden geben. Im Laufe einer langen Zeit verwischen sich die Grenzen, wobei viele Leviten von ihrem niederen Stand in die Priesterschaft aufrücken. P führt die genealogische und rechtliche Folgerung jener seit alter Zeit bestehenden Unterteilung auf den Plan.

Es ist anzunehmen, daß auch die zum Priestertum aufgerückten Levitenfamilien bemüht sind, die Priesterschaft zu reduzieren und nach und nach den übrigen Leviten ihr Anrecht auf das Priestertum strittig zu machen. So setzen auch sie den alten Gegensatz zwischen den Aaroniden und den Leviten fort. Die Verschmelzung der Aaroniden mit dem Stamm Levi findet sicher vor diesem Hintergrund statt. Die avancierten Leviten übernehmen die Lehre der Aaroniden bezüglich des Vorrechts der Priesterfamilien und sind bemüht, ihre aaronitische Abstammung nachzuweisen. Bei diesem Prozeß wird Aaron zum Vorfahren der priesterlichen Sippe Levis. Die in der Wellhausenschule verbreitete Auffassung, daß Mose einst als Ahnherr der Priester galt, ist nicht nachvollziehbar. Lediglich zurückgewiesene levitische Priestergeschlechter (etwa die danitischen Priester) leiten ihre Herkunft von Mose ab. Indessen ist unvorstellbar, daß die Priester ihre mosaische Abstammung gegen eine Genealogie eintauschten, die mit dem Kälbermacher Aaron einsetzt. Aaron wird nicht "eliminiert", weil die aaronitische Genealogie in der Priesterschaft fest verankert ist und weil die zum Priestertum avancierten Leviten sich ihrerseits von Aaron herzuleiten beginnen. So verschärft sich der Kampf gegen jene Leviten außerhalb der Priesterschaft; er führt dazu, daß das Priestertum genealogisch definiert und den Nachkommen Levis außerhalb der Priesterschaft vorenthalten wird. Letzteres Verbot hat zwar seinen Ursprung in der Konkurrenz der Priesterfamilien; zweifellos hängt es aber außerdem mit der Tendenz zusammen, die sakrale Heiligkeit einzugrenzen. Sie ist in jener Zeit verschiedentlich konstatierbar: das Verbot, außerhalb der Heiligtümer (Lev 17) oder außerhalb des erwählten Heiligtumes (D) zu opfern; ferner das Verbot für Israeliten, Priesterfunktionen wahrzunehmen. Sicher hängt die Tendenz, das Priestertum auf die Aaroniden zu reduzieren, mit der Auffasssung zusammen, daß die Heiligkeit JHWHs — insbesondere seiner Lade — den Menschen in Gefahr bringt. Diese Anschauung ist volkstümlich und von hohem Alter (vgl 1.Sam 4-6; 2.Sam 6,2-11). Die Priester ziehen aus diesen Anschauungen ihre Schlußfolgerungen.

Selbstverständlich lassen die Leviten sich nicht kampflos aus dem Priestertum verdrängen. Ein Echo dieser Auseinandersetzung ist in der Korachlegende erhalten. Diese Erzählung kann nicht erst aus nachexilischer Zeit stammen, wie die Vertreter der Wellhausenschule annehmen. Zum einen ist P längst als Gesetzeskorpus abgeschlossen und anerkannt. Außerdem sind die Leviten schwach und nicht zahlreich. Ferner ist in den Esra—, Nehemia— und Chronikbüchern nichts über eine derartige Auseinandersetzung überliefert, wie oben bereits festgestellt worden ist. Ohne Zweifel findet dieser Kampf in alter Zeit statt: An dessen Ende werden die Leviten aus jenen Heiligtümern entfernt, an denen sich alteingesessene Priesterfamilien festgesetzt haben. Als die Gründung der Heiligtü-

mer abgeschlossen ist, haben die Leviten keine Möglichkeit, sozial aufzusteigen. Die Leviten verschwinden fast vollständig, denn die niederen Kultfunktionen werden von Gruppen wahrgenommen, die ihre Abstammung nicht von Levi herleiten — Sänger (משוררים) und Torwächter (שוערים). — Im Sprachgebrauch wird *Levi* mit Priester (כהן) synonym verwendet. So werden die Leviten in vorexilischer Zeit kaum erwähnt. Lediglich im Erzählgut Ps sind Nachrichten über das Levitentum der Frühzeit erhalten. Aus dieser Übergangszeit stammt das Gesetz über den Levitenzehnten in Lev 17: Zunächst kommt dieser Zehnte dem niederen Kultpersonal des Stammes Levi zugute. Da die Leviten aus den Heiligtümern entfernt werden, gehen die Zehntenabgaben ohnehin auf die Priester über. An den Levitenzehnten aus alter Zeit (Num 18) ist lediglich in den antiken Schriftrollen Ps eine Reminiszenz erhalten.

Indessen ist damit die Geschichte des verschwundenen und in Vergessenheit geratenen Levitentumes nicht beendet.

Im Exil stellt Ezechiel die Forderung auf, ein neues "Levitentum" ins Leben zu rufen: Lediglich die Nachkommen Zadoks sollen als legitime Priester anerkannt werden. Die übrigen Priester seien zu niederem Kultpersonal herabzustufen, zum Rang der Netinim vor dem Exil. Jedoch wird diese Empfehlung von niemandem ernst genommen. Das plötzliche Aufkommen des "Levitentumes" zur Zeit der Rückkehr aus dem Exil hat völlig andere Ursachen.

Umkehr — das ist die Grundstimmung des Volkes nach der Zerstörung des Ersten Tempels: Die Katastrophe wird als Folge des Aufruhrs gegen Gott und seine Gebote verstanden; um den Zorn JHWHs abzuwenden und sein Mitleid zu erregen, müssen seine Gebote genaustens befolgt werden. Diese Grundstimmung bestimmt fast alles, was in jener Zeit im jüdischen Volk geschieht: Dies ist der Geist, der hinter der Entstehung des Torahkodexes (des Pentateuchs) steht;[546] die Gebote JHWHs können nur genau befolgt werden, insofern seine Torah bekannt ist; so werden die bis dahin von Generation zu Generation einzeln überlieferten Schriftrollen und "Kodizes" gesammelt und in einem einzigen Kodex redigiert. In diesen einander widersprechenden Schriftrollen wird geforscht und versucht, soweit wie möglich einzuhalten, "was geschrieben steht". Besonders dringend ist die Wiederbelebung des Kultes. Diesbezüglich ist die in P überlieferte priesterliche Literatur der alten Zeit grundlegend. Jedoch ist nicht alles in P Überlieferte zu verwirklichen: Man wagt weder die Lade noch die Urim und Tummim noch das heilige Salböl noch das Zelt der Begegnung wiederherzustellen. Was letzteres betrifft, hat der Steinbau des Heiligtumes eine etablierte sakrale Tradition. Auf die Leviten, die in den Schriftrollen Ps eine wichtige Rolle spielen, will man indessen nicht verzichten, sind sie doch das fehlende Glied in der Kette — Priester, Leviten, Israeliten. Die Leviten in P erfüllen eine wesentliche Pufferfunktion, durch die das Volk vor dem gefährlichen Kontakt mit dem Heiligen geschützt wird. So werden die letzten Vertreter des antiken Levitentumes ausfindig ge-

---

[546] Zur Entstehung der Torah s.u., II.E, zu dem hier angesprochenen Komplex insbesondere II.E.5.

macht, und es wird der Versuch unternommen, sie in den Tempelkult zu integrieren (vgl Es 8,15-20). Leviten sind unentbehrlich, um die in P vorgesehenen sozialen Strukturen des Kultpersonales zu verwirklichen. Nicht die Unterscheidung der Zadokiden von den Höhenpriestern bewirkt, daß die Leviten erneut in Erscheinung treten und in die Reihen des Kultpersonales des neuen Tempels aufgenommen werden. Vielmehr steht hinter dieser Maßnahme das Verlangen, die Satzungen JHWHs genau zu erfüllen.[547]

Die spätere Entwicklung des Levitentumes bestätigt ihrerseits diesen Befund.

Im nachexilischen Tempel gibt es keinen spezifischen Aufgabenbereich, den die Leviten erfüllen können; bei allem Verlangen, die Schrift zu erfüllen, ist es unmöglich, die in P für die Leviten vorgesehenen Funktionen erneut ins Leben zu rufen. Die Leviten werden in die Reihen des niederen Kultpersonales, d.h. der Torwächter (שוערים) und Sänger (משוררים), integriert; dieser Prozeß geht sicher nicht ohne Reibungen vor sich, denn in den Schriften sind diese Funktionen für die Leviten nicht vorgesehen, etwa der Gesang. Die Assimilierung der Leviten unter Torwächtern und Sängern ist jedoch nicht zu vermeiden; so sind die Leviten in Neh 12,8-9.24-25 lediglich in Torwächter und Sänger unterteilt. Dieser Befund wird durch die Chronik bestätigt, insofern sie die Leviten zwar mit wichtigen Funktionen ehrt, jedoch de facto keine vom niederen Kultpersonal unterschiedene Gruppe kennt. Auch die talmudische Tradition kennt lediglich die levitischen Kategorien der nachexilischen Zeit: Torwächter und Sänger.[548] Wurden die Leviten vor dem Exil in die Priesterschaft assimiliert, verschwinden nach dem Exil die letzten Vertreter dieses Stammes in den Reihen des niederen Kultpersonales, der "Leviten".

Die überlieferten Quellen gestatten nicht, den Levitenzehnten (Num 18) sowie den Priesterzehnten (Lev 27) zu datieren. Ebensowenig ist festzustellen, wann die Leviten als Priester disqualifiziert werden, oder wann die Sänger und Torwächter aufkommen. Jedoch kann kein Zweifel darüber bestehen, daß das Phänomen der nachexilischen Leviten mit Hilfe von P nicht zu erhellen ist. Das von P bezeugte Levitentum stammt aus alter Zeit. Daß es in der übrigen vorexilischen Literatur nicht vorkommt, weist auf das frühe Datum dieses Phänomenes hin. Wegen des starken Einflusses Ps in der nachexilischen Zeit werden die Leviten in der nachexilischen Literatur häufig thematisiert.

---

547 Die in *TEI* I, 183, Anm 18 aufgelisteten Widersprüche in Baudissins Monographie (*a.a.O.*) bezüglich des Verhältnisses von כוהנים und לויים werden hier übergangen.

548 Middoth 1 ff; 'Arakin 11b.

e. Die Levitenstädte[549]

α. Die Trennung der Levitenstädte von den Kultstätten[550]

Das Erbschaftsprogramm der Leviten in Jos 21 ist in hohem Maße bemerkenswert.

Jos 21 gehört zu P. Nach der priesterschriftlichen Erzählung in Jos 18,1ff wird in Schilo das Land verteilt, und nach Jos 21,2ff erhalten die Levitensippen dort ihre Städte durch Losentscheid. Es ist beachtenswert, daß Schilo in dieser Liste fehlt: Ist es doch in jener Stunde der einzige Kultort in Israel. Zugleich ist es zu diesem Zeitpunkt der einzige Ort, an dem sich sowohl Priester als auch Leviten aufhalten.

Jos 21 stellt die Priester— und Levitenstädte als Siedlungen vor, in denen es keinen Kult gibt. Denn Gilgal und Schilo fehlen, wo die Leviten in jener Zeit am Zelt der Begegnung mit dem Kultdienst betraut sind. Dem Programm in Jos 21 geht es nicht um den Kult, sondern um das Erbe, um den Landbesitz, um die נחלה. Daß die Leviten Land erben sollen, ist jedoch nicht von ihrem Kultdienst abhängig. So ist die Liste keine Zusammenstellung von Städten, in denen Priester leben, die den Kult an einem Heiligtum versehen.

β. Die schematische Eigenart des Programmes[551]

Die Grundlage des Programmes ist die hierarchisch bedingte Trennung zwischen Priestern und Leviten, die in P durch die unterschiedlichen Kultfunktionen und den unterschiedlichen Heiligkeitsgrad beider Gruppen zum Ausdruck kommt:[552] Alle Priester werden im Süden, nämlich im Gebiet Judas, Simeons und Benjamins angesiedelt und alle Leviten in den übrigen Gebieten. Durch diese Einrichtung des "Priesterlandes" und des "Levitenlandes" kann P die Isolierung der beiden Stände des Klerus schärfer zum Ausdruck bringen als dies im Kult möglich ist, der von Priestern und Leviten gemeinsam versehen wird.

---

549 Mit Blick auf die Gliederung basiert die nachfolgende Darstellung im wesentlichen auf der letzten und detailliertesten Veröffentlichung Kaufmanns zu diesem Thema: *KAUFMANN, Josua*, 270-282 (1959); dabei werden jedoch manche Abschnitte unter einem allgemeineren Titel zusammengefaßt, wobei der Text von 1958, *KAUFMANN (Levitenstädte)*, herangezogen wird. Nachfolgende Verweise beziehen sich jedoch ausschließlich auf den Text in *KAUFMANN, Josua*, 270-282. — Die entsprechende Passage in *TEI* II, 382-384 wird im *KRI*-Korpus (1960) nicht berücksichtigt, vermutlich weil bereits aus dem Jahr 1953 ein kurzer englischer Text zur Thematik vorlag, vgl *BACC* 65-71.

550 Zum folgenden vgl *KAUFMANN, Josua*, 270.

551 Zum folgenden vgl *KAUFMANN, Josua*, 270-271.

552 Dazu s.o. II.D.3.d.

Mit Jos 21 soll die priesterschriftliche Forderung von Num 35 verwirklicht werden, den Leviten Anteil am ererbten Land zu geben. In dieser Eigenschaft ist das Programm in Jos 21 eine künstliche Schöpfung: Gemäß der Forderung in Num 35 ist die Anzahl der Städte in Jos 21 genau festgelegt, nämlich achtundvierzig. Sie sind als אחוזה der Nachfahren Levis konzipiert. Der schematische Charakter der Liste in Jos 21 zeigt sich zunächst daran, daß bis auf zwei einander ausgleichende Ausnahmen die symmetrische Aufteilung von vier Leviten— oder Priesterstädten auf jeden der israelitischen Stämme vollzogen wird. Nach Num 35 grenzen die den Leviten und Priestern zugedachten Gebiete (מגרשים) unmittelbar an die Stadtmauer an, wobei rings um die Stadt von der Mauer weg 2000 Ellen (אמה) ausgemessen werden. So ist die in Jos 21 hergestellte numerische Genauigkeit Hinweis auf den künstlichen Charakter der Liste.

Nach diesem Programm wird dem Kultpersonal sein Erbe ein für alle Mal zugeteilt. Es wird keinerlei Entwicklung des Stammes Levi in Rechnung gestellt, etwa daß die Leviten sich an den neuentstehenden Heiligtümern niederlassen und sich auf diese Weise unabhängig von den ihnen vererbten Städten im Land verteilen werden. Das Programm sieht eine Lösung vor, die nicht mit der Gegebenheit des Kultes rechnet.

γ. Das Verhältnis des Programmes zu P[553]

Innerhalb von P kommt in Jos 21 ein anderer Geist zum Ausdruck als sonst. Dies wird an der vorgenommenen geographischen Trennung zwischen Priestern und Leviten deutlich. Denn sowohl in P als auch in Ez 48 erscheinen die Priester und Leviten, die sich gemeinsam um das Zelt der Begegnung lagern. Dieser andere in Jos 21 dokumentierte Geist ist in der Frühzeit in priesterlichen Kreisen lebendig.

δ. Die Absicht des utopischen Programmes und die reale Besiedlung der Nachfahren Levis[554]

Versuche, das Programm mit einer bestimmten historischen Epoche in Verbindung zu bringen, sind problematisch, insofern es in keine Epoche der Geschichte Israels paßt. Das Programm ist utopisch. Offen ist allerdings, in welcher Zeit diese Utopie entstanden sein kann.

Um die Eigenart und den Ursprung des Programmes zu verstehen, muß dessen *Ziel* berücksichtigt werden: *Die Zuteilung von Raum an den Stamm Levi im Lande Israel.* Dies ist der "Sitz im Leben des Programms"[555].

---

553 Zum folgenden vgl *KAUFMANN, Josua*, 271.
554 Zum folgenden vgl *KAUFMANN, Josua*, 271-272.
555 Wörtlich (272): שרשה (של התכנית) בחיים

Da in Israel der Kult einem ganzen Stamm obliegt, muß er bei der Verteilung des Landes bedacht werden. Dem Stamm Levi müssen Häuser und ein Minimum an Land für sein Vieh gegeben werden. Wie bereits festgestellt soll mit Jos 21 diese in Num 35 aufgestellte Forderung verwirklicht werden. Das Programm in Jos 21 will dieser Notwendigkeit gerecht werden, indem den Leviten von Anfang an und ein für alle Mal ihr ewiges Erbteil zugesprochen wird. Daß die Leviten nach der Landnahme auf Grund ganz anderer historischer Faktoren als dem Entscheid der Stämme oder auf Grund der geographischen Trennung von Priestern und Leviten zu Landbesitz kommen, liegt nicht im Horizont dieses Programmes.

ε. Die Verbindung von Realem und Irrealem[556]

Der utopische Charakter des Programms ist evident: Wie bereits erwähnt, fehlt Schilo, die Heimat der elidischen Ladepriester und laut P eine der ältesten Priesterstädte. Indessen ist diese Lücke kein Indiz dafür, daß die Liste erst nach der Zerstörung Schilos verfaßt worden wäre. Denn ebenso fehlen Bet-El, Beerscheba, Penuël, Gilgal, Mizpa, Rama, Dan, Nob, Jerusalem — insgesamt zehn Städte, die Kultzentren sind und in denen sich die Leviten nach der Landnahme niederlassen. Dagegen werden in der Liste Städte genannt, in denen die Leviten zu keiner Zeit ansässig sind und die teilweise überhaupt nicht israelitisch besiedelt werden: Geser, Elteke, Gibbeton, Ajalon, Taanach und Rehob. In der Liste stehen reale mit irrealen Elementen verbunden. Einen historischen Zustand beschreibt sie nicht.

ζ. Das reale Element: Die Verbindung mit dem Kult[557]

Das Fehlen Schilos in der Liste von Jos 21 ist bezeichnend. Laut Jos 21 wird den Leviten in Schilo, d.h. in der Gegenwart der Lade und der Ladepriester Land zugeteilt. Diese Lücke bezeugt das Leitmotiv des Programmes, wonach die Besiedlung des Stammes Levi nicht mit dem Kult in Zusammenhang steht. Diese Anschauung deckt sich jedoch nicht mit der uns bekannten historischen Realität, in der Schilo zur Priesterstadt wird, wo die Priester kultische Funktionen wahrnehmen (vgl 1.Sam 1,9.24-25; 3,3.15). Wir wissen nicht, wann Schilo zur Priesterstadt wird. Indessen bezeugt die Wanderschaft der zuerst in Schilo anzutreffenden Eliden, daß

---

[556] Zum folgenden vgl *KAUFMANN, Josua*, 272-273.
[557] Zum folgenden vgl *KAUFMANN, Josua*, 273.

auch in anderen Siedlungen der Kult und dessen Vollzug dafür ausschlaggebend ist, daß sie Priesterstädte sind: Nob (vgl 1.Sam 21-22), Abjatar in Hebron (vgl 2.Sam 2,3) — ohnehin eine Priesterstadt —, in Jerusalem und in Anatot (1.Kg 2,26-27). Die Eliden lassen sich jeweils wegen des Kultes nieder. Kongruenzen ihrer Besiedlung mit Jos 21 sind rein zufällig. Entsprechend lassen sich die Zadokiden (vgl 2.Sam 8,17) in Jerusalem — das ebenfalls in Jos 21 fehlt — und die zukünftigen danitischen Priester (vgl Ri 17-18) in Dan nieder, weil dort jeweils die Möglichkeit besteht, den Kult zu versehen.

Diese Beispiele beleuchten das für die historische Realität maßgebliche Muster: Die Angehörigen des Stammes Levi lassen sich jeweils an einem gegebenen Ort nieder, weil sie dort den Kult versehen können. Denn in der historischen Realität ist eine Stadt insofern Priester— oder Levitenstadt, als levitischem Kultpersonal der Kult überlassen wird.

η. Die Gründung der Heiligtümer und der Aufstieg der Leviten[558]

In der historischen Realität ist die Gründung von Heiligtümern im von JHWH ererbten Land der ausschlaggebende Faktor für die Niederlassung der Leviten. Die Gründung der Heiligtümer führt zur Aufhebung des Unterschiedes von Priestern und Leviten. Mit zunehmendem Bedarf an Priestern rücken viele Leviten zu Priestern auf — beispielsweise Jonatan, der Ahnherr der danitischen Priester (vgl Ri 17-18). Zu Beginn der nachexilischen Zeit gibt es kaum noch Leviten.[559]

θ. Der Grundbesitz der Nachfahren Levis[560]

Die Ortsgemeinde und später der König geben den Leviten Haus und Land als Entgeld für ihren Kultdienst. Dabei handelt es sich jedoch nicht um eine an die Stadtmauer angrenzende, in alter Zeit auf 2000 Ellen festgelegte Fläche (מגרש), sondern vielmehr um Acker— oder Weideland (שדה).

---

558 Zum folgenden vgl *KAUFMANN, Josua,* 273-274.
559 Dazu s.o., II.D.3.d.
560 Zum folgenden vgl *KAUFMANN, Josua,* 274.

ɩ. *Die realen Priestersiedlungen: Alle Städte Israels*[561]

Nach biblischem Zeugnis ist das Programm in Jos 21 für die Ansiedlung der Priester gegenstandslos.

Die älteste priesterliche Siedlung ist sicherlich *Givat Pinhas*. Der Hügel (גבעה) wird Pinhas noch zu Lebzeiten des Priesters Eleasar zugesprochen. Er ist in den "Bergen Ephraims" (Jos 24,33) gelegen, wo es nach Jos 21 überhaupt keine Priesterstadt gibt. — Laut Jos 24,27 beherbergt *Sichem* bereits zu Josuas Zeiten ein Heiligtum. So sind in Sichem, welches in der Liste als Levitenstadt angeführt ist, seit früher Zeit Priester ansässig. — Die Wanderschaft Jonatans, des Ahnherren der danitischen Priester (vgl Ri 18,30) führt von *Betlehem* über das *Haus Michas* nach *Dan* (Ri 17-18). Jonatan stammt aus Betlehem. Auch der in Ri 19,1ff erwähnte Levit hat Verbindungen nach Betlehem. Es steht zu vermuten, daß Betlehem bereits in alter Zeit eine Levitensiedlung ist. Betlehem in Juda liegt laut Jos 21 "im Lande der Priester". Zu Samuels und Sauls Zeiten beherbergt Betlehem eine Kulthöhe, eine במה (1.Sam 16,2-5) — auch dies ist ein Indiz, daß dort Priester ansässig sind. Indessen ist Betlehem in der Liste überhaupt nicht aufgeführt. — Nach der Zwischenstation bei Micha gelangt Jonatan nach Dan, wo er Ahnherr einer Priesterfamilie wird. Jedoch bleibt Dan in der Liste unerwähnt. — Entsprechend legen biblische Zeugnisse über eine Reihe anderer Heiligtümer nahe, daß dort jeweils Priester beheimatet sind: *Bet-El* (Ri 20,18.26-27; 1.Sam 10,3), *Beerscheba* (Gen 21,33; 26,25; 46,1; Am 5,5; 8,14), *Mizpa* (Ri 20,1-3; 21,1.5; 1.Sam 10,17-25), *Schilo* (1.Sam 1-4), *Nob* (1.Sam 21-22), *Rama*, die Heimatstadt Samuels (1.Sam 9), und *Gilgal* (1.Sam 11,14-15). Von Samuel ist überliefert, daß er in Bet-El, Gilgal, Mizpa und Rama wirkt (1.Sam 7,16-17). Keines dieser Heiligtümer, bei denen in biblischer Zeit Priester beheimatet sind, wird in der Liste erwähnt.

Der bereits angesprochene Weg der elidischen Ladepriester von Schilo über Bet-El, Nob, Hebron und Jerusalem nach Anatot ergänzt das Bild. Sieht man von diesem aus der biblischen Überlieferung erhebbaren Befund ab, so ist allerdings vorauszusetzen, daß alle Städte in Israel Priesterstädte sind, weil vermutlich alle Städte Heiligtümer beherbergen, an denen Kultpersonal beheimatet ist.[562] So wird es sich bei allen in Jos 21 genannten Ortschaften um Levitenstädte handeln — nicht weil sie durch Losentscheid dazu gemacht wurden, sondern auf Grund der kultgeschichtlichen Gegebenheiten.

---

[561] Zum folgenden vgl *KAUFMANN, Josua*, 274-275.

[562] Priester sind in allen Toren Israels (Dt 18,6; vgl 12,12.18; 16,11.14) und in den Städten Samarias (2.Kg 23,19-20 vgl 1.Kg 13,2.32) und Judas, "von Geba bis Beerscheba" (2.Kg 23,8), ansässig.

κ. Der Grundbesitz der Priester: "Ländereien", nicht "Weideflächen"[563]

Beim Grundbesitz der israelitischen Priester handelt es sich nicht um "Weideflächen" (מגרשים) im Sinne von Num 35 und Jos 21.

Givat Pinhas ist keine "Weidefläche" (מגרש), sondern ererbter Grundbesitz. *Nob* ist Priesterstadt (1.Sam 22,19), und vermutlich gehört das Stadtgebiet den Priestern. Jedoch wird Nob in der Liste der Weidelandstädte nicht erwähnt. *Anatot* ist die einzige Priesterstadt der Liste, die auch von anderen Quellen als solche ausgewiesen wird; dabei berichten letztere zwar von priesterlichem Grundbesitz (שדה), jedoch nichts von einer "Weidefläche" (מגרש) der Priester (1.Kg 2,26; Jer 32,7ff). Der Priester von *Bet-El* ist Eigentümer von Grund und Boden — אדמה (Am 7,17). Entsprechendes dürfte für jene über die weibliche Linie von dem reichen Gileaditer, *Barsillai*, abstammende und nach jenem benannte Priesterfamilie (vgl Es 2,61) gelten. In nachexilischer Zeit besitzen *die Leviten* in Juda Grund und Boden — שדה (Neh 13,10) —, jedoch keine Weideflächen (מגרשים), spricht doch die Liste den Leviten in Juda keine einzige zu. Auch gibt es keine alte Überlieferung, wonach ein Priester oder Levit gemäß dem Gesetz über die Levitenstädte (Num 35) oder gemäß Jos 21 "Weideland" (מגרש) erbt.

Daß das Gesetz, den Priestern "Weideflächen" (מגרשים) zu geben, niemals angewendet wird, ist schon bei *Pinhas'* Familie deutlich, die ihren Hügel (גבעה) in den *Bergen Epraims* erbt und nicht im südlichen "Land" der Priester. Der gleiche Befund ist aus Ri 17-18 zu erheben, wo der Stamm Dan und das Haus Michas sich "im Priesterland" einen harten Konkurrenzkampf um jenen "levitischen Jüngling" liefern; das zeigt, daß zur Zeit der Gründung der Heiligtümer die Städte äußerst interessiert waren, levitische Priester für ihre Heiligtümer zu gewinnen. Selbstverständlich gaben diese Städte den Priestern Häuser sowie Ländereien. Außerdem gehören den Priestern die dem Bann verfallenen Felder und unter gewissen Bedingungen auch die geweihten (vgl Lev 27,20-21.28). Nachdem das Königtum aufkommt, erhalten einige dem König nahestehende Priester vom König Grundbesitz: Die Priester von Anatot erhalten ihren Grundbesitz nicht zu Josuas Zeiten; dieses Priestergeschlecht ist zu Elis Zeiten in Schilo und zu Ahimelechs Zeiten in Nob beheimatet — jeweils keine "Weidelandstädte". Abjatar, der treue Gefährte Davids, erhält von diesem in Anatot Grundbesitz (שדה), bezeichnenderweise keine "Weidefläche" (מגרש). Bei dieser königlichen Schenkung wird David nicht zweitausend an die Stadtmauer grenzende Quadratellen ausgemessen haben (vgl Num 35,4-5), ebensowenig wird er sich bei diesem Vorgang auf irgendeinen Losentscheid berufen haben.

Somit sind Schenkungen der Städte und des Königs sowie geheiligte und gebannte Ländereien die realen Grundlagen priesterlichen Grundbesitzes. Das Weideflächegesetz bleibt irreal. U.U. wird einem Leviten auch eine "Weidefläche" gegeben, jedoch wird jenes Gesetz der achtundvierzig Städte nicht in die Realität umgesetzt. Vermutlich kann der Stamm Levi seit der Gründungszeit der Heiligtümer an der Verwirklichung dieses Ge-

563 Zum folgenden vgl *KAUFMANN, Josua*, 275-276.

setzes nicht interessiert gewesen sein. War doch die historische Realität für die Nachfahren Levis ungleich vorteilhafter als jenes utopische Programm.

λ. Nicht aus Davids Zeit[564]

Die Hypothese, der Plan der Levitenstädte sei aus *Davids* Versuch erwachsen, personelle und administrative Aspekte des Kultwesens zu ordnen, ist nicht überzeugend.[565]

Zum einen gibt es zu Davids Zeiten bereits im ganzen Land Tempel und Höhen und die Priester sind bereits Eigentümer von Ländereien. Was für einen Sinn haben in dieser Situation "Weideflächen" (מגרשים) oder wozu sollten die Priester auf wenige Städte begrenzt werden? Zum anderen ist nicht einleuchtend, daß David seine Heimatstadt, Betlehem, seine Hausmacht, *Jerusalem,* sowie Heiligtümer wie Schilo, Bet-El, Beerscheba etc auslassen sollte; es ist nicht nachzuvollziehen, daß er die Ansiedlung von Leviten im seinerzeit kanaanäischen Geser oder im philistäischen Gibbeton und Elteke verfolgen könnte; es liegt fern, daß er dem im Norden ansässigen und dort mit einem Priestergeschlecht versehenen Stamm Dan in dessen südlichen Erbgebiet — wo er sich jedoch gar nicht niederließ — mit vier Levitenstädten ausstatten würde; es ist unvorstellbar, daß David in Sichem sowie im gesamten Norden ausschließlich Leviten ansiedeln würde.

Es leuchtet nicht ein, daß ein derartiges Programm zu Davids Zeiten in die Wirklichkeit umgesetzt wird. Hat doch der Stamm Levi das Problem seines Erbes (נחלה) bereits befriedigend gelöst: Die Leviten ließen sich in Städten mit Heiligtümern nieder, wo die Levitenfamilien das Priestertum ausübten und Grundbesitz erwarben — שדות, nicht "Weideflächen" (מגרשים). Niemand interessiert sich für jenes Programm. Um es zu verwirklichen, müßten nun Priester zu Leviten gemacht werden und den meisten Nachfahren Levis Haus und Land genommen werden; sodann müßten viele Heiligtümer geschlossen, die Leviten aus den Städten vertrieben und in jene achtundvierzig Weidelandstädte gepfercht werden.

Das Levitenstädteprogramm paßt weder in die Zeit vieler Heiligtümer noch in die Epoche des zentralisierten Kultes nach *Josia.* In ersterer gibt es weit mehr Priestersiedlungen, so daß der Plan von achtundvierzig Levitenstädten ebenso überflüssig ist wie später nach der Kultzentralisierung. Das Programm ist sicherlich hohen Alters: Es stammt aus der Zeit vor Gründung der Heiligtümer — aus der Zeit, in der noch die Hoffnung lebendig war, daß kanaanäische Städte israelitisch besiedelt werden würden, die später jedoch niemals eingenommen werden.

---

564 Zum folgenden vgl *KAUFMANN, Josua,* 276-279.

565 So Albright, W.F., *Archaeology and the Religion of Israel, The Ayer Lectures of the Colgate-Rochester Divinity School 1941,* Baltimore 1946, 121-125.

μ. Jos 21 in exilisch-nachexilischer Zeit?[566]

Das utopische Programm in Jos 21, das auf die Beschreibung der realen Besiedlung in Kap 13-20 folgt, wird nicht dadurch verständlich, nachdaß es in die nachexilische Zeit datiert wird. Diese Datierung ist nicht zu halten, indem auf die exilische Utopie in Ez 48 im Sinne einer vermeintlichen Analogie verwiesen wird. Denn die in Ez 48 beschriebene Landverteilung ist evidenterweise utopisch und hat nichts mit der realen Besiedlung nach der Landnahme zu tun.[567]

Da in nachexilischer Zeit der Kult in Jerusalem zentralisiert ist, ist unverständlich, weshalb ausgerechnet in dieser Zeit die Leviten auf achtundvierzig Städte verteilt werden sollten. Vor allem ist nicht nachvollziehbar, weshalb in exilisch-nachexilischer Zeit Jerusalem fehlen sollte.

Aber auch unter Berücksichtigung der Details wäre Jos 21 in nachexilischer Zeit ein absurdes Produkt: Die meisten Städte der Liste liegen außerhalb der persischen Provinz Juda, so daß die Rückkehrer die genannten Städte weder unter die Leviten noch unter die Priester verteilen können. In der Provinz leben zwar Leviten, jedoch werden sie von der Liste mit keiner einzigen Levitenstadt bedacht, welche innerhalb der Provinz liegt. Die Leviten leben in der Gegend von Jerusalem, in Orten, die in Jos 21 gar nicht erwähnt werden (Neh 12,28-29) und die nach diesem Programm im "Priesterland", nicht im "Levitenland" liegen.

Alle diese Unstimmigkeiten lassen sich nicht mit der utopischen Eigenart von Jos 21 erklären.

ν. Ein utopisches Programm aus der kultgeschichtichen Frühzeit[568]

Das Programm ist utopisch und stammt aus der Zeit vor der Gründung der Heiligtümer.[569] Es entsteht in priesterschriftlichen Kreisen, die das Priestertum auf das Geschlecht Aarons begrenzen und die übrigen Nachkommen Levis vom Altar fernhalten wollen. Diese rigorose Aufteilung soll geographisch besiegelt werden. In D wird das Programm überhaupt nicht erwähnt, denn — wie bereits dargelegt — wird in D vorausgesetzt, daß der Levit in allen Toren Israels ansässig ist. Vielmehr stammt das Programm aus jener Zeit, bevor der besagte "Hügel" dem Pinhas gegeben wird und bevor der Stamm Dan nordwärts wandert. In dieser Zeit ist das in Schilo auf-

---

566 Zum folgenden vgl *KAUFMANN, Josua*, 279-281.

567 In Hinblick auf die utopischen Elemente bei Ezechiel ist dessen (ahistorische) Forderung aufschlußreich, die nichtzadokidischen Priester wegen ihrer vermeintlichen Beziehung zum Höhendienst zu Leviten zu degradieren s.o., II.D.3.a.

568 Zum folgenden vgl *KAUFMANN, Josua*, 281-282.

569 In *BACC* 70 wird hinzugefügt: "at *the beginning* of the period of the Conquest" (Kaufmanns Hervorhebung). — Während Kaufmann in den dreißiger Jahren P in die Zeit Hiskias datiert (*TEI*, Buch 1 — s.u., II.E.3.) neigt er gegen Ende seines Lebens dazu, zumindest Teile von P bereits zur Zeit der Landnahme anzusetzen.

gestellte nomadische Wanderheiligtum das einzige Heiligtum der Stämme. Noch steht in Schilo kein Tempel, und auch haben sich die Priester dort noch nicht endgültig niedergelassen. Bet-El ist noch Lus, Jerusalem ist noch amoritisch, in Sichem steht noch kein Tempel. Der Stamm Levi hat noch kein Erbteil zusammen mit den anderen Stämmen erhalten; da jedoch noch keine Tempel erbaut worden sind, ist er noch nicht an den Heiligtümern der Stämme beheimatet. Der Stamm Levi ist noch zerteilt, noch sind die meisten Leviten nicht zu Priestern geworden. Offen ist die Zukunft dieses Stammes, dessen Funktion als Träger und Wächter des Wüstenheiligtumes nun passé ist. Der eine Altar vermag nicht mehr den gesamten Stamm zu ernähren. Das Programm versucht, Abhilfe zu schaffen. Es will dem gesamten Stamm im Gebiet Israel zu Besitz verhelfen, nämlich zu Haus und Land. Es setzt die Unterteilung des Stammes in Priester und Leviten voraus und will diese Unterteilung sogar geographisch besiegeln. De facto schneidet es die Mehrheit des Stammes vom Zeltkult ab. Offenbar setzt es voraus, daß das wirtschaftliche Problem des Stammes durch die Levitenstädte mit den Weidelandflächen sowie durch die heiligen Abgaben, die großenteils ja nicht von einem Heiligtum abhängig sind, im wesentlichen gelöst werden wird.

Die Utopie ist als Gesetz mit einer rahmenden Erzählung über dessen Verwirklichung überliefert. Die Erzählung soll das Recht des Stammes auf Grundbesitz bestätigen und darlegen. Sicherlich enthält sie einen historischen Kern: Die Forderung des Stammes wird erörtert und akzeptiert. Heiligtümer gibt es noch nicht, so daß alle Orte vor dem "Los" gleich sind. Tatsächlich verläuft die Ansiedlung des Stammes ganz anders. Zwar wird die Idee des Programmes verwirklicht, jedoch wird es wegen der Gründung der Heiligtümer auf ganz andere Weise umgesetzt. Die Erzählung thematisiert lediglich die Entscheidung sowie die Verlosung. Indessen wird nicht festgestellt, daß die Priester und Leviten ein jeder in seine Stadt und auf seine Weidefläche ziehen. In der noch ausstehenden historischen Wirklichkeit werden sie sich in Kürze in allen Städten Israels niederlassen.

Setzt man voraus, daß jedem priesterlichen Geschlecht eine Stadt zugeteilt wird, so dürfte das Programm zu einer Zeit entstehen, als es insgesamt achtundvierzig Levitengeschlechter gibt, davon dreizehn Priesterfamilien; auf Grund dieser Gegebenheiten sähe das utopische Programm achtundvierzig "Levitenstädte" vor. Es entsteht jedenfalls vor der danitischen Wanderung nach Norden.

"So beweist auch die Geschichte der Priester und Leviten das hohe Alter Ps."[570]

[570] Mit dieser Feststellung wird die Darstellung der Geschichte der Priester und Leviten in *TEI* I, 184 beschlossen.

E. Weitere Aspekte zur Datierung von P

In Form eines Anhangs seien in Hinblick auf das Kapitel "Die Torahliteratur und der Torahkodex"[571] und auf Kaufmanns Ezechielinterpretation[572] einige Ergebnisse und Beobachtungen festgehalten:[573]

1. Zur biblischen Literatur

Kaufmanns Sicht von der biblischen Literatur ist bestimmt von seiner Unterscheidung der Torahliteratur von der prophetischen Literatur.[574] Jene sind wegen inhaltlicher Divergenzen als vollkommen verschiedene Phänomene auseinanderzuhalten: Torahliteratur und prophetische Literatur unterscheiden sich bezüglich ihrer Auffassung von der Geschichte Israels, vom Primat der Ethik, von der Eschatologie sowie vom Kult.[575] Es besteht eine chronologische Folge,[576] wonach die Torahliteratur — die ihrerseits aus mehreren Schichten besteht — älter als die prophetische Literatur ist.

2. Zur Betrachtung der Pentateuchquellen

Kaufmann interpretiert die Pentateuchquellen in erster Linie in ihrer Eigenschaft als Gesetzeskorpora. Zwar wird auch der Erzählstoff berücksichtigt,[577] der innerhalb der Pentateuchquellen jeweils das Gesetzesmaterial rahmt.[578] Jedoch ist für Kaufmanns Auseinandersetzung mit Wellhausen bezüglich P das Gesetzesmaterial von primärer Bedeutung.

Kaufmann arbeitet mit eigenen, in der Exegese sonst nicht üblichen Kategorien.[579]

---

571 *TEI* I, 185-220 (*KRI* 200-211).

572 *TEI* III, 475-583 (*KRI* 401-409,426-446).

573 Zur Methodik des nachfolgenden Referates s.o., S.75.

574 *Pauschal* sei festgehalten, daß die Torahliteratur in Genesis-2.Könige und die prophetische Literatur in den Büchern der Schriftprophetie vorliegt, wobei das Buch Ezechiel eine Sonderstellung einnimmt, s.u., II.E.6).

575 Vgl *TEI* I, 185-198.

576 Vgl *TEI* I, 201, 211.

577 *TEI* I, 203ff u.ö, steht das pentateuchische Erzählgut zur Diskussion.

578 Vgl *TEI* I, 214.

579 Vgl (exemplarisch) die systematische Übersicht der biblischen Literatur in *TEI* I 211 (*KRI* 208), welche *TEI* I, 201-211 (*KRI* 200-208) zusammenfaßt. Unter Absehen von ihrem Kontext ist sie u.U. geeignet, den Eindruck zu erwecken, als operiere Kaufmann für das vorexilische Erzählgut mit irrelevanten Kategorien. Da dieser

3. Zur Datierung Ps[580]

Die drei Pentateuchquellen, JE[581]-P-D, sind unabhängige Schöpfungen. Sie enthalten Grundlagen hohen Alters, die allen dreien gemeinsam sind. Keine Quelle trägt Spuren, die eindeutig den Einfluß einer der anderen Quellen beweisen. Unter diesem Gesichtspunkt läßt sich kein chronologisches Verhältnis bestimmen. Auch zwischen D und P kann kein gegenseitiger Einfluß ermittelt werden.[582]

In Hinblick auf das chronologische Verhältnis ist ein anderer Aspekt bedeutsam: Historisch ist rekonstruierbar, daß der Kultzentralisierungsgedanke zur Zeit Hiskias auf den Plan tritt. P trägt keinerlei Spur deuteronomischen Einflusses, verrät doch P nicht den Einfluß der deuteronomischen Kultzentralisierungsforderung. So ist P *als literarische Schöpfung* älter als D, insofern P auf jeden Fall aus der Zeit vor Hiskia stammt.[583] Die Auffassung, P setze die Kultzentralisierung als selbstverständlich voraus, ist als unhaltbar erwiesen;[584] P kann nicht später als Hiskia angesetzt werden.

Andererseits[585] ist auch das D-Gut hohen Alters. Ein chronologisches Verhältnis, P vor D, kann historisch nicht bewiesen werden. Es liegt indessen nahe, es hypothetisch vorauszusetzen: Zum einen ist P die deuteronomische Kultzentralisierungsforderung unbekannt; zum anderen ist der Inhalt Ps, in seiner Eigenschaft als Höhenkultordnung, in religionsgeschichtlicher Hinsicht in jedem Falle älter als D mit seinem Kultzentralisierungsgebot.

Teil von Kaufmanns Werk nicht mehr dargestellt werden kann, sei zumindest festgehalten, daß das biblische Erzählgut ideengeschichtlich analysiert wird.

580 Vgl *TEI* I, 201-202, 206.

581 Kaufmann erkennt J und E durchaus als selbständige Quellen an; jedoch hält er in Hinblick auf die Religionsgeschichte Israels deren Unterscheidung für unwesentlich: So ist fast immer JE Gegenstand der Diskussion.

582 *TEI* I, 201.

583 Im Laufe seines Lebens neigt Kaufmann jedoch dazu, P innerhalb der vorexilischen Epoche immer früher anzusetzen. So datiert Kaufmann in seinen letzten Publikationen P in die frühe Königs— und sogar in die Richterzeit; vgl beispielsweise Kaufmanns Datierung von Jos 21 in die frühe Richterzeit (s.o., II.D.3.e.)

584 S.o., II.D.

585 Zum folgenden vgl *TEI* I, 206.

4. Kritik an Wellhausens Konzeption von P

Nach Wellhausens Auffassung, "(war) der Gottesdienst... im hebräischen Altertum Natur... die Blüte des Lebens..."[586], das heißt, er hätte kein festgelegtes Ritual gekannt. Erst die Zerstörung des Tempels habe der natürlichen Spontanität in der israelitischen Religion ein Ende gesetzt. Die Katastrophe habe das Verlangen nach Sühne großen Stiles aufkommen lassen. Daher seien nach der Zerstörung des Tempels das Opferritual sowie die Festgesetze bis aufs letzte Detail schriftlich fixiert worden.

Hierbei ignoriert Wellhausen die zu seiner Zeit bereits entdeckten babylonischen, assyrischen und ägyptischen Zeugnisse:[587] Belegen sie doch, daß bereits ein gutes Jahrtausend vor der Zerstörung des Ersten Tempels in den Israel umgebenden Kulturen die Opferrituale und Opferkalender bis ins letzte Detail schriftlich fixiert sind.

Ferner ist P nicht mit dem zur Zeit der Tempelzerstörung und des Exils aufkommenden Sündenbegriff vertraut: Das Sündenbewußtsein jener Zeit ist das Gefühl, daß das Volk sich gegen JHWH versündigt habe, indem es von JHWH abgefallen sei und aus Rebellion und Ungehorsam anderen Göttern gedient habe. In diesem (historischen) Sündenbewußtsein entsteht eine neue Form von Gottesdienst, wie sie von Daniel, Esra und Nehemia bezeugt ist (Dan 9; Es 9; Neh 1; 9[588]): Sündenbekenntnis und Gebet (ohne

---

586 *Prolegomena...*, 75.

587 *TEI* I, 202, Anm 19 Verweis auf Hommel, F., *Die altisraelitische Überlieferung in inschriftlicher Beleuchtung, Ein Einspruch gegen die Aufstellung der modernen Pentateuchkritik*, München 1897, 29: Hommel kritisiere zurecht, daß Wellhausen einschlägige Keilschriftdokumente ignoriert.

588 *TEI* I, 217-218 wird in Hinblick auf den fundamentalen Unterschied zwischen dem יום הכפורים in Lev 16 und dem in Neh 9,1ff erwähnten Fasttag am 24. Tishri festgehalten: Beim יום הכפורים handelt es sich um ein Tempelfest mit feststehendem Ritual. Es wird jedes Jahr durchgeführt, um die Tempel, die Altäre und das Volk von Unreinheit zu purifizieren. Die gesühnten Sünden und Unreinheiten sind gewöhnliche Verfehlungen, die vom Volk tagtäglich während des gesamten Jahres begangen werden und einmal jährlich in die Wildnis geschickt werden. Der יום הכפורים im Pentateuch hat keine historische Grundlage; er steht in keinerlei Beziehung zur historischen Sünde des Volkes, welche die Zerstörung des Tempels herbeiführte. — Anders dagegen der Fasttag in Neh 9: Hier handelt es sich um einen ein einziges Mal ausgerufenen Fasttag, an welchem eine kollektive Beichte abgelegt wird, damit der Bund mit Gott (erneut) geschlossen werden kann. An diesem Tag wird kein Opfer gebracht und es wird kein Purifikationsritual vorgenommen. Der Tag hat keinerlei Bezug zum Tempelkult. Das Ritual dieses Tages ist ein völliges Novum: Es wird in der Torah gelesen und es werden die eigenen Sünden sowie die der Väter gebeichtet. Im Mittelpunkt steht die Beichte der historischen Schuld, nicht das Entfernen von Unreinheit und Sünde. An dem von P gebotenen יום הכפורים wird (im Gegensatz zu Neh 9) nicht die Torah verlesen — ein charakteristisch deuteronomisches Gebot. In Lev 16 legt das Volk keinerlei Geständnis ab. Lediglich der Priester bekennt über dem Sündenbock die Verschuldungen der Israeliten, nicht aber die historischen Sünden der Väter. In Lev 16 wird das Ritual vom Priester durchgeführt, in Neh 9 sind die Leviten die Hauptakteure. — Es kann kein Zweifel bestehen, daß das Ritual Ps das ältere von beiden ist: Das Ritual des יום הכפורים in P ist für den einmaligen Zweck der

Opfer); der Beichtende bittet nicht um Sühne für seine Sünden; stattdessen benennt er die (historischen) Sünden des gesamten Volkes, der Könige, der Priester, der Oberen etc und bittet um Vergebung für die aufgeführten Sünden. Indessen kommt in den Gesetzen Ps keinerlei Hinweis auf diese Form des Gottesdienstes vor. Die in P vorgesehenen Opfer sollen für anders geartete "Sünden" Sühne schaffen: Verfehlungen des Einzelnen sowie der Gemeinschaft, Übertretungen einzelner Gebote, insbesondere Verschuldungen durch "Unreinheiten", nämlich Kontakte mit dem Unreinen (Lev 4-5; Num 15,22ff; vgl insbesondere Lev 16,16ff). Die Sühne, welche nach Welhausens Dafürhalten erst durch P eingeführt worden sei, bezieht sich tatsächlich nur auf Übertretungen und nicht auf Bosheit; mit der historischen Bosheit des Volkes hat sie nichts zu tun; P kennt kein einziges Ritual, das sich speziell auf die Sünde des Volkes bezieht. Auch dieser Umstand bezeugt das hohe Alter Ps.

Im übrigen spricht das Erzählgut für das hohe Alter Ps: Die Berichte über die Taten der Leviten sind ein Echo von Ereignissen aus alter Zeit; die Überlieferungen vom Orakelzelt und vom Heerlager Israel können nicht in der späten Zeit entstehen. Ebenso stammt Ps Begriff des Prophetentumes aus alter Zeit: Die Gestalt des Propheten, des Gesandten Gottes wird als die leitende Person des Volkes vorgestellt, an dessen Spitze sie in den Krieg zieht.[589] Die Kriegs— und Banngesetze Ps sind hohen Alters. Ps Vorliebe für Zahlen und chronologisches Schematisieren weist auf die historische Nähe zu antiken babylonischen Chroniken hin.

Versammlung am 24. Tishri, nämlich die Bundesschließung, unangemessen. Ferner trägt die Zeremonie in Neh 9 Züge des in jener Zeit entstehenden Synagogengottesdienstes. Daß der יום הכפורים in Neh 9-10 nicht enthalten ist, dürfte Zufall sein; u.U. steht er mit dem Umstand in Zusammenhang, daß der יום הכפורים in dieser Epoche noch nicht so bedeutsam ist wie in der späteren Zeit.

589 *TEI* I, 203, Anm 21 wird diesbezüglich auf das Kapitel, "Die Prophetie und die Anfänge der israelitischen Religion", *TEI* I, 709-737 (vgl *KRI* 212-216), verwiesen. Weder diese Ausführungen noch die Diskussion der Ansichten Wellhausens über Ps Verhältnis zur Prophetie (*TEI* I, 203, Anm 21) können in der vorliegenden Darstellung thematisiert werden.

5. Der Torahkodex[590]

Die Torahliteratur ist vor allem in den drei Quellen, JE-P-D überliefert. Stilistisch und inhaltlich haben sie jeweils ihr eigenes Gepräge. Dieser Umstand hängt damit zusammen, daß dem Torahkodex eine lange Periode der Torahliteratur voraufgeht: Sie entwickelt sich in verschiedenen Kreisen von Priestern und Leuten, die mit dem Wort JHWHs vertraut sind. In diesen Kreisen nimmt die Torahliteratur jeweils unterschiedliche Gestalt an. Der endgültigen Gestalt des Torahkodex' geht die Epoche vorauf, in der die Torahliteratur mündlich und in diversen Schriftrollen mit jeweils eigenen Textfassungen überliefert wird.[591]

Die Torahliteratur mit ihren charakteristischen Vorstellungen und Symbolen entsteht bereits zu Beginn des Ersten Tempels. Ihre letzte Schicht ist die deuteronomische aus der Zeit Hiskias-Josias. Die Entstehung des Torahkodex' beginnt zur Zeit Josias und endet zu Beginn der nachexilischen Zeit. Der erste Prozeß ist schöpferisch, der zweite Vorgang ist der des Sammelns, Ordnens und Besiegelns: Dabei werden die verschiedenen Torahrollen mit ihren unterschiedlichen Textfassungen vereint und in einem Kodex herausgegeben.

Um die Entstehungsgeschichte des Torahkodex' nachzuzeichnen, sind drei Befunde maßgeblich:

1. JEP enthalten keinerlei Hinweis auf die Kultzentralisierungsvorstellung.
2. Der zu Josias Zeit aufgefundene Kodex verlangt die Kultzentralisierung; P ist nicht in ihm enthalten.
3. Der in den Esra— und Nehemiaerzählungen erwähnte Torahkodex enthält sowohl D als auch P (sowie JE).

Bis zur Zeit Josias bestehen die Gesetzeskorpora, JE, P und D nicht als anerkannte Torahkodizes, sondern jeweils als Sammlungen von Torahliteratur. Nur so sind die Widersprüche und das Fehlen von Berührungspunkten zwischen diesen Gesetzeskodizes zu erklären. Die erste Schöpfung dieser Literatur, die zur Zeit Josias den Rang eines anerkannten Torahkodex' erhält, ist D. Es entzieht sich unserer Kenntnis, weshalb gerade D ein solches Ansehen erlangt; indessen ist dies der Anfang einer großen religiösen Literatur: Innerhalb der Torahliteratur entsteht der Torahkodex.

---

590 Zum folgenden vgl *TEI* I, 212-220. — Kaufmann verwendet den Begriff *Torahkodex* (ספר תורה) für *Pentateuch*.

591 Zu diesen einleitenden Ausfürungen vgl *TEI* I, 20.

Bereits zur Zeit Esras und Nehemias enthält der Torahkodex sowohl D als auch P. In ihrer Zeit ist der Wille erkennbar, die Inhalte der vorliegenden Gesetzessammlungen zu verbinden und untereinander zu harmonisieren, um Weisung aus ihnen abzuleiten. So werden die Gesetze Ps denen Ds angepaßt und umgekehrt: in der Halacha.

Die Entwicklung der einzelnen Gesetzeskorpora ist bereits abgeschlossen, als sie zusammengetragen und im Torahkodex herausgegeben werden:

1. Es ist undenkbar, daß Gesetzeskorpora, deren Entstehungsprozeß noch nicht abgeschlossen wäre, als D veröffentlicht wird, die Idee der Kultzentralisierung nicht aufnähmen.

2. Die Gesetzeskorpora könnten nicht ihren jeweils eigenen Stil wahren, wenn ihre Entstehungsphase nicht bereits abgeschlossen wäre, als sie zu einem Kodex vereint werden.

3. Inhaltliche Elemente, die für sich genommen in der späteren Zeit änderungsbedürftig erscheinen müssen — etwa anthropomorphe Theologumena (Genesis) — werden beibehalten, als die verschiedenen Schöpfungen der Torahliteratur im neu entstehenden Torahkodex vereint werden: Bereits in alter Zeit, als die Torahliteratur noch im Stadium der Entstehung war, konnten keinerlei Änderungen an der heilig gehaltenen Überlieferung gewagt werden; daran gemessen sind derlei Eingriffe in der späten Zeit, als der Torahkodex nur noch herausgegeben wird, völlig undenkbar.

4. In dem von den Redaktoren herausgegebenen Material findet sich vieles, das in krassem Widerspruch zu den Geboten der Torah steht, die man genauestens einzuhalten beabsichtigt. — Etwa geschlechtliche und eheliche Beziehungen der Urväter (einschließlich Mose). — Obgleich diese Verfehlungen in der Zeit vor der "Gabe der Torah" begangen worden waren, müssen sie für das religiöse Empfinden der Redaktoren Anstoß erregend gewesen sein. Daß hier keinerlei inhaltliche Eingriffe vorgenommen werden, beweist, daß die Torahliteratur längst geronnen ist und sich nicht mehr im flüssigen Entstehungszustand befindet.[592]

---

[592] *TEI* I, 215 (Anm 30) Widerspruch gegen Gunkel, H., *Genesis, HK* I.1, [4]1917, S. XCIX: Gunkel täuscht sich im Frömmigkeitsempfinden der nachexilischen Generation, wenn er annimmt, sie halte aus Pietät an den alten, P anstößigen Überlieferungen JEs fest, als sie P mit JE ergänzt. Diese Erklärung ist unzureichend: Dem Frömmigkeitsempfinden jener Generation entspricht vielmehr, wo irgend möglich, inhaltlich dubios erachtete Überlieferungen in der Geniza zu verwahren, damit sie in Vergessenheit geraten ... Dies geschieht nicht, weil die Entstehungsphase des Pentateuchs zu jener Zeit längst abgeschlossen ist.

5. In Hinblick auf das Gesetzesmaterial kommen in den Pentateuchquellen eine Vielzahl von Dubletten und Widersprüchen vor. Innerhalb Ps widersprechen sich zahlreiche Gesetze verschiedener Schriftrollen.[593] Von den priesterlichen Autoren wird indessen keinerlei Versuch unternommen, die einander widersprechenden Gesetze der nachexilischen Zeit anzupassen.

Neben den verzichtbaren Dubletten gibt es in Hinblick auf die frühnachexilische Gemeinde in den Gesetzeskorpora bemerkenswerte Lücken: Weder ein Gebot, den Tempel zu bauen, noch Bestimmungen über dessen Maße. — Kein Verbot der Mischehen: Die Quellen aus der alten Zeit untersagen lediglich eheliche Verbindungen mit jenen sieben, inzwischen längst aus der historischen Realität verschwundenen Völkern. — Die in P bereits veralteten Zehntengesetze werden nicht durch eine der früh-nachexilischen Zeit angemessene Regelung ergänzt. — Es wird keine Bestimmung über den Levitengesang, über die Torhüter oder über das Gebet gegeben — letzteres wurde in der nachexilischen Zeit die wichtigste Form des Gottesdienstes.

Der Zustand des im Pentateuch überlieferten Gesetzesmaterials beweist, daß die Generation des Exils und der früh-nachexilischen Zeit in Hinblick auf die Torah ausschließlich sammelt und redigiert: Sie ordnen, was sie in den Schriftrollen aus der alten Zeit vorfinden, wagen aber nicht, auch nur ein Jota zu verändern. Wäre P dagegen erst in der exilisch-nachexilischen Zeit verfaßt worden, so wäre dessen Inhalt seiner Entstehungszeit angemessener.

Die Entstehung der Torah ist ein komplizierter Prozeß, dessen Stadien nur partiell nachvollzogen werden können.

Die Entwicklung der Torahliteratur und das Entstehen des Torahkodex' sind zwei entgegengesetzten Polen vergleichbar. Die Genesis sowie JEP insgesamt sind älter als die deuteronomische Schicht in der Torah. Die Entstehung der Torahliteratur hebt mit der Genesis an, die Redaktion des Torahkodex' nimmt mit dem Deuteronomium ihren Anfang.

Das historische Novum Ds mit seinem paränetischen, pädagogischen Pathos besteht darin, daß mittels eines Kodex' (ספר), eines volkstümlichen Buches, der Versuch unternommen wird, das Volk zu retten: Der Wille Gottes soll dem Volk stets nahe sein. D liegt nicht nur der josianischen Reform zugrunde; zugleich ist es auch der erste "Kodex". Nach der Zerstörung des Tempels, kommt eine neue Stimmung auf, welche ihrerseits Veränderung mittels eines Kodex' notwendig werden läßt: das Verlangen nach *Umkehr,* das mit dem Bewußtsein, gesündigt zu haben, und dem

---

593 Opfertiere des Sündopfers (חטאת): Lev 4,13-21 und Num 15,24-25. — Opfertiere: Lev 23,18 und Num 28,27. — Lev 23,19 (Heilsopfer — שלמים) und Num 28 (kein שלמים-Opfer). — Erstlingsopfer (בכורים): Lev 2,14 und Lev 23,16-17. — Elemente des Webeopfers (תנופה): Lev 7,30 und Lev 10,14 (9,21). — Opfer am יום הכפורים: Num 29,8 und Lev 16,3.5. — Trankopfer (נסך): Ex 29,40 und Num 28,7 (vgl Num 6,3). — Zulässigkeit des חמץ: Lev 2,11-12 und Lev 7,13. — Vgl auch die oben erörterten Widersprüche des Zehntengesetzes (II.D.2.b-c). — Bezüglich derartiger Widersprüche wird (*TEI* I, 216, Anm 31) ferner auf das Kapitel, "Die Gesetzeskorpora", *TEI* I, 47-80 (*KRI* 166-172) hingewiesen; dieser Text kann hier jedoch nicht dargestellt werden.

Verschwinden der *Shechinah* in Zusammenhang steht. Sind doch die Zerstörung des Tempels — gleichbedeutend mit Gottes Verlassen von Volk und Land — und das Exil unzweideutige Zeichen götlichen Zornes. Durch Umkehr soll die Rückkehr Gottes zu seinem Volk und die Erneuerung des Bundes mit ihm erreicht werden. Letzteres ist jedoch nur möglich, indem die Weisung Gottes, die göttliche Torah, eingehalten wird, welche Israel einst beim Schluß des ersten Bundes gegeben wurde. Es kommt der Gedanke auf, die antiken Toroth zu sammeln und in einem einzigen Kodex zusammenzutragen. So schließen die Gründer der nachexilischen Gemeinde jenen mit D eröffneten Kreis, indem sie das Torahmaterial, die göttliche Weisung, sammeln und besiegeln.

In welcher Gestalt das uns in JE überlieferte Material damals vorliegt, wissen wir nicht. Es ist jedoch anzunehmen, daß es in einzelnen Schriftrollen vorhanden ist. Das antike Material, das in einzelnen Priesterfamilien jeweils von Generation zu Generation überliefert wurde, wird geordnet und D hinzugefügt. Die Gesetze Ezechiels legen nahe, daß P zu dieser Zeit noch in verschiedenen Fassungen vorliegt.[594] Da D als im Ostjordanland gegebene Neufassung des Gesetzes verstanden werden will, wird eine ältere Gesetzgebung vorausgesetzt; deshalb wird die neue Gesetzessammlung D vorgeordnet. Und in der Tat enthält die vorangestellte Sammlung Material, das älter als D ist. So wird der Torahkodex abgeschlossen.

Auf Grund des Verlangens, die Gesetze Gottes zu kennen, sie zu lernen und sie zu erfüllen, kommt es zum Entstehen des Torahkodex'. Durch diesen Prozeß wird die Torahliteratur die erste Schicht der heilig gehaltenen Schrift. Zum Teil gilt sie schon seit längerer Zeit als heilig. Demgegenüber befindet sich die prophetische Literatur in jener Epoche noch in jenem fließenden Zustand, in dem sie sich noch weiterentwickelt. Obgleich sie in manchen Schichten bereits Breitenwirkung hat, ist sie im Volk noch nicht allgemein anerkannt. Es ist erstaunlich, daß Ezechiel auf die entstehende nachexilische Gemeinde keinerlei Einfluß hat: Seine Gesetze werden von Esra vollständig ignoriert. Zweifellos beruhen sie auf einer priesterlichen Schriftrolle, die sich in seinem Besitz befindet. — Der breite Einfluß der prophetischen Literatur steht noch in der Zukunft bevor, in der sie ihrerseits in Gestalt eines Kodex', eines ספר, zur Torah ergänzt werden soll.

So ist festzuhalten[595]: In der ersten Schicht der heiligen Schriften — im Torahkodex, d.h. im Pentateuch — ist uns eine Literatur hohen Alters überliefert, welche erheblich älter als die Schriftprophetie ist. Die sprach—

---

[594] In Zusammenhang mit seiner Ezechielinterpretation widerspricht Kaufmann seiner eigenen Annahme, daß P bereits seit Hiskia als fertiger Kodex vorliege; dazu s.u. Anm 606.

[595] Es wird hier die Zusammenfassung aus *TEI* I, 220, letzter Abschnitt von Buch 1 (Aufschlüsselung von *TEI* s.u., S.323) in Rückblick auf *TEI* I, 1-220 wiedergegeben: In der hier vorgelegten, selektiv angelegten Darstellung von Kaufmanns Text fehlen manche der Ausführungen, die Kaufmann an dieser Stelle abschließend resümiert. So sei mit Blick auf die nachfolgende chronologische Schematisierung betont, daß Kaufmann keinesfalls die Schriftprophetie insgesamt für jünger als den in die josianische Zeit datierten D-Kodex hält.

und ideengeschichtlichen Hintergründe der Quellen des Torahkodex' reichen bis in die Anfangsstadien der israelitischen Religion zurück. Die jüngste Schicht des Torahkodex' ist die deuteronomische. — Insgesamt ist der Torahkodex ein historisches Zeugnis aus der Frühzeit des israelitischen Monotheismus — jener Epoche, welche der Schriftprophetie voraufgeht.

6. P und Ezechiel[596]

Ezechiel vertritt nicht die Geschichtskonzeption[597] der klassischen Schriftpropheten; vielmehr teilt Ezechiel die viel ältere Geschichtserfahrung, die auch der Torahliteratur[598] zugrunde liegt: In diesem Sinne sind nicht ethische Sünden, sondern Vergehen gegen Kultgebote für Israels Ergehen ausschlaggebend. — Ferner ist Ezechiel nicht nur der erste Prophet überhaupt, der kultische Sünden anprangert; zugleich ist er der einzige Prophet, der Kultgebote (Opfer; rein—unrein etc) mitteilt.

Stilistisch und inhaltlich ist Ezechiel in erster Linie P verpflichtet.[599] Die gängige Auffassung von der Chronologie der Pentateuchquellen, J-E-D-P, ermöglicht lediglich, den Einfluß Ds auf Ezechiel wahrzunehmen; sie blendet die weitaus wesentlichere Abhängigkeit Ezechiels von P aus. Indessen ist Ezechiel nicht nur von H (Lev 17-26), sondern in seinen Vorstellungen von P insgesamt abhängig:[600]

	Ezechiel	*Vorlage in P:*
Gebots— und Sündenkatalog:	18-23	Lev 18-20
Offenbarung des göttlichen Wortes über den "Cheruben":	1,4ff	Ex 25,22; Num 7,89
Vierzig Jahre langes Tragen der Sünden:	29,11-13	Num 14,32-34
Details der dramatischen Handlung:	5,1-4	Lev 14,8-9; Num 6,18f
Bild - שבעים איש מזקני בית ישראל:	8,11	Num 11,16
Vorstellung von Tempelzerstörung und Exil:[601]	4-7	Lev 26

[596] Zum folgenden vgl *TEI* III, 475-583 (*KRI* 401-409, 426-446).
[597] Zum folgenden vgl *TEI* III, 531-532.
[598] Pauschal gesagt, Genesis—2.Könige.
[599] Zum folgenden vgl *TEI* III, 534-538.
[600] Folgende Übersicht beruht im wesentlichen auf *TEI* III, 535; zum Verhältnis Ezechiels zu P vgl ferner 567-573.
[601] Dazu vgl *TEI* III, 497.

	Ezechiel	*Vorlage in P:*
Zukunftshoffnung[602]:	11,19-20; 34,25-31; 37,24-28	Lev 26,3-13
Vision des zukünftigen Tempels:	40-42	Ex 25,9.40 (תבנית)[603]
Wohnung der Priester und Leviten um den Tempel herum:	45,1-5 48,8-14	Num 1,50-53; 2,17; 3,7ff
Wohnen der Stämme:	48	Num 2

Ferner sind in Ezechiel von P beeinflußt: Gesetze in Ez 40-48. — Bilder. — Datierungssystem (Jahr, Monat, Tag). — Unterscheidung von Priestern und Leviten.[604]

Daß Ezechiel von P abhängig ist und nicht das umgekehrte Verhältnis vorliegt, ist evident:

1. P ist das Verbot der Kulthöhen völlig unbekannt. Dagegen ist dieses (deuteronomische) Gebot für Ezechiel grundlegend. Mehr noch: Während in P die Vorstellung des auserwählten Ortes nirgends vorkommt, geht Ezechiel weiter als selbst D, wenn er bestimmt, daß der von D nicht definierte, auserwählte Ort Jerusalem sei. So ist Ezechiel jünger als P und D.

2. Es kann als Regel betrachtet werden, daß überall, wo zwischen P und Ezechiel Gemeinsamkeiten bestehen, sie bei Ezechiel als künstlich, fragmentarisch und geliehen in Erscheinung treten.[605] Die Schriftrolle gesetzlichen Inhaltes in Ez 40-48 widerspricht in vielen Details den Gesetzen Ps. Indessen kann das Buch Ezechiel inhaltlich und stilistisch P weder als Ausgangspunkt noch als Quelle gedient haben. Hätte Ezechiel tatsächlich den priesterschriftlichen Stil inspiriert, so ist unerklärbar, weshalb die Autoren Ps Ezechiels Gesetze vollkommen ignorieren. Tatsächlich zählen Ezechiels Gesetze zur priesterlichen Literatur, die in Schriftrollen in jeweils verschiedenen Fassungen überliefert wird. Zu Ezechiels Zeit ist der Entstehungsprozeß des Torahkodex' (welcher mit der Veröffentlichung Ds einsetzte)

---

[602] Dazu vgl *TEI* III, 561-563.

[603] Dazu vgl ferner *TEI* III, 524.

[604] Dazu vgl *TEI* III, 569 (voraufgehend in II.D.3 angesprochen).

[605] Aus der ausführlichen Auflistung derartiger Gemeinsamkeiten in *TEI* III, 535-537 sei hier ein einziger Aspekt festgehalten: In Ex 40,34-35 (vgl 1.Kg 8,10-11) erfüllt die Herrlichkeit JHWHs einen materialiter vorhandenen Tempel; dagegen ist in Ez 43,5 von der Herrlichkeit JHWHs in einem irrealen, visionären Tempel die Rede.

noch nicht abgeschlossen. Ezechiel bedient sich nicht nur priesterschriftlicher Begrifflichkeit; außerdem überliefert er in seinem Buch eine Rolle priesterlicher Gesetze hohen Alters, die in Details von dem uns vorliegenden P abweichen. Daraus ergeben sich sowohl die Unterschiede als auch die Gemeinsamkeiten mit P.[606]

3. Bei dem in Ez 40-48[607] vorgesehenen Tempel, der sozialen Struktur etc handelt es sich durchweg um prophetische Utopie. Mit der historischen Realität der nachexilischen Hierokratie hat sie nichts zu tun (ebensowenig wie P). Ez 40-48 ist nach dem Vorbild Ps angeordnet und ist als *kleiner messianischer Priesterkodex* konzipiert.[608] Das heißt, hier wird ein feststehendes priesterschriftlich-literarisches Kompositionsmuster imitiert.

4. Abgesehen von den inhaltlichen und stilistischen Affinitäten läßt sich die existentielle Situation Ezechiels nicht ohne die priesterliche Kultur nachvollziehen: Mit dem prophetischen Eifer verbindet sich priesterlicher Eifer. Ezechiels Gott ist der furchterregende Gott Ps. Die Todesgefahr, die in P das Heilige umgibt, kommt in Ezechiels zorniger Prophetie zum Ausdruck.

5. Auch Ezechiels Auffassung, daß die Söhne nicht für die Sünden der Väter zur Rechenschaft gezogen werden, hat offenbar ihren Ursprung in P. — Noch Jeremia stellt diesen Zustand lediglich für die Zukunft in Aussicht; Jer 31,27-30 (vgl Lam 5,7). — Von den Pentateuchquellen ist P die einzige, welche die Sünden der Väter nicht auf die Nachkommen überträgt.[609]

606 *TEI* III, 537-538 stellt Kaufmann fest: "Die Widersprüche (sc: zwischen Ezechiel und P) beweisen auch dies, daß in der Generation Ezechiels der Priesterkodex sich noch im Zustand der *Literatur* befand: Die priesterliche Literatur war noch nicht zu einem Buchstabe für Buchstabe abgeschlossenen und anerkannten *Kodex* geronnen." Nicht nur in Hinblick auf *TEI* insgesamt, sondern gerade im Kontext des hier Dargestellten ist diese Feststellung als unerklärbarer Widerspruch festzuhalten: Beruht doch Kaufmanns Interpretation von P auf der Annahme, daß P zu Hiskias Zeit bereits schriftlich verfaßt vorliege; s.o., II.E.3. — In Hinblick auf die Relevanz von Kaufmanns P-Interpretation für die Geschichte der biblischen Religion ist diese Unstimmigkeit jedoch unwesentlich: Unabhängig von Kaufmanns eigener Ansetzung der Verschriftung Ps ist mit Blick auf den Komplex *der Entstehungs— und Wirkungsgeschichte Ps* irrelevant, wann genau in der vorexilischen Zeit die Verschriftung der priesterlichen Literatur von Kaufmann selbst angesetzt wird; diesbezüglich vgl Harans Beitrag zur Interpretation Ps (s.u., III.A.).

607 Zu Ez 40-48 vgl *TEI* III, 564-566.

608 Dazu vgl *TEI* III, 566-567: Die Komposition von Ez 40-48 ist als zukünftige גאולה Israels konzipiert. Ihr Vorbild ist die Tradition über die גאולה Israels aus Ägypten. In diesem Sinne (auch in Hinblick auf die גאולה-Prophezeiungen Ezechiels) kann Ez 40-48 als *kleiner messianischer Priesterkodex* betrachtet werden.

609 Vgl *TEI* III, 554-555.

HAUPTTEIL III

FORSCHUNGSGESCHICHTLICHE AUSWIRKUNGEN VON YEHEZKEL KAUFMANNS INTERPRETATION DER PRIESTERSCHRIFT (P)



V o r b e m e r k u n g

Wird drei Jahrzehnte nach Yehezkel Kaufmanns Ableben und ein halbes Jahrhundert nach Erscheinen seiner *Religionsgeschichte (TEI)* nach der aktuellen Relevanz seines Beitrags zum Verständnis der priesterschriftlichen Literatur gefragt, so ist auf seine forschungsgeschichtlichen Auswirkungen zu verweisen. Unter diesem Gesichtspunkt mußte denn auch Kaufmanns Position voraufgehend dargestellt werden, obgleich deren Inhalte für die gegenwärtige Diskussion teilweise irrelevant geworden sind. Denn wie in Hauptteil I angesprochen, führt die nicht erfolgte Rezeption von Kaufmanns Werk immer wieder dazu, daß auch die Beiträge seiner Nachfolger mißverstanden werden, so daß die Darstellung von Kaufmanns eigener Position sich noch nicht erübrigt hat.

Obgleich israelische Bibelwissenschaftler ausnahmslos mit Yehezkel Kaufmanns umfangreichem Werk über die Geschichte der biblischen Religion vertraut sind, gibt es in Israel keine *Kaufmannschule,* die Phänomenen wie der Barth— oder Bultmannschule vergleichbar wäre. Nichtsdestoweniger sind heute wichtige forschungsgeschichtliche Auswirkungen von Kaufmanns unkonventioneller Interpretation Ps sowie von seiner vorexilischen Datierung der priesterschriftlichen Literatur insgesamt, konstatierbar. Dies macht sich in der Erforschung religions— und literaturgeschichtlicher Aspekte Ps bemerkbar, wie sie in der Hauptsache von einigen israelischen Bibelwissenschaftlern betrieben wird.

Obgleich die Inhalte von Kaufmanns P-Interpretation nach einem halben Jahrhundert in mancher Hinsicht als antiquiert zu beurteilen sind, hat sie voraufgehend — in II.D. — die bisher detaillierteste Darstellung außerhalb des neuhebräischen Sprachraumes erfahren — ausführlicher noch als in *KRI.* Diese Lücke mußte geschlossen werden, um in der Fachdiskussion des deuschen Sprachraums die Relevanz der gegenwärtigen forschungsgeschichtlichen Auswirkungen von Kaufmanns P-Interpretation für unser Bild der Geschichte der biblischen Religion nachweisen zu können. Indessen kann Kaufmanns Wirkungsgeschichte — sie dauert freilich noch an — im folgenden nicht mit der gleichen Ausführlichkeit präsentiert werden, wie sein eigener Monotheismusbegriff und sein Bild des biblischen Priestertumes oben dargestellt worden sind. Stattdessen werden die forschungsgeschichtlichen Auswirkungen von Kaufmanns P-Interpretation lediglich skizziert, um den Zusammenhang seines Beitrages mit der gegenwärtigen Diskussion in der Bibelwissenschaft erkennbar werden zu lassen.

Im Rahmen dieser Arbeit muß kein Literaturbericht der Kaufmann verpflichteten Erforschung Ps vorgelegt werden. Dies erübrigt sich insofern, als viele wichtige Studien ohnehin in englischer Sprache vorliegen. In nachfolgender Skizze der Kaufmann verpflichteten Erforschung Ps wird die englische Bibliographie zitiert, wo immer sie vorhanden ist. Dabei wird nicht auf die parallelen hebräischen Publikationen hingewiesen. Der Telegrammstil der Darstellung ist

insbesondere im Falle von Meir Parans wichtiger Monographie bedauerlich, da sie bisher leider nur hebräisch vorliegt.

Zunächst werden die von Menahem Haran und Israel Knohl entwickelten Interpretationsmodelle von P skizziert. Diese Hypothesen sind wichtig, weil sie über Kaufmann hinausgehen, indem sie die historischen Umstände erklären wollen, in denen P in vorexilischer Zeit entstanden sei. Analog werden auch die philologischen Beiträge Avi Hurvitz' und Meir Parans skizziert, weil sie Licht auf bisher nicht Gesehenes fallen lassen.

Unter diesem Gesichtspunkt verdiente freilich Moshe Weinfelds Beitrag zum Verständnis des altorientalischen Kontextes von P in einem eigenen Abschnitt dargestellt zu werden. Indessen stellt Weinfeld bezüglich der Interpretation Ps keine neuen historischen Hypothesen über die Voraussetzungen von Ps Entstehen zur Diskussion. Da sein Beitrag zum Verständnis Ps größtenteils in Englisch vorliegt, wird im folgenden darauf verzichtet, seine Untersuchungen zu referieren. Es sei jedoch betont, daß dieses Verfahren nur im Kontext dieses stenographischen Kapitels vertretbar ist. So wird Weinfelds Diskussionsbeitrag lediglich im abschließenden Abschnitt (III.D) erwähnt, zusammen mit Forschern, die Kaufmanns vorexilische Datierung von P übernehmen, jedoch zur Interpretierung Ps nichts wesentlich Neues beigetragen haben. Deshalb sei betont, daß Weinfelds Beitrag zum Verständnis Ps gewichtiger ist, als die durch die Disposition dieses Kapitels bedingte Darstellung seines Werkes verrät.

Der Inhalt der skizzierten Positionen kann im folgenden nicht diskutiert werden. Ebensowenig kann auf die Kritik an den vorgestellten Positionen eingegangen werden. Derartige Diskussionen würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Ist nachfolgendes Referat als Hinweis auf eine Lücke in einer *wissenschaftlichen* Debatte gedacht, so versteht sich, daß die umrissenen Positionen Gegenstand weiterer *Diskussion* sein müssen.

Schließlich sei erwähnt, daß die nachfolgenden, freilich kurz gehaltenen Darstellungen von Menahem Harans, Israel Knohls und Avi Hurvitz' Werken den Autoren jeweils vorgelegen haben und ihre Zustimmung fanden.

A. Menahem Haran — P als literarische Schöpfung des semi-esoterischen Priestertums der vorexilischen Zeit

Menahem Haran, der in den fünfziger Jahren Kaufmanns Assistent war, ist der einzige zeitgenössische Bibelwissenschaftler, der mit gewissem Recht als *Kaufmannschüler* bezeichnet werden kann. Allerdings modifiziert Haran wesentlich die von Kaufmann vorgelegte Interpretation Ps. Obgleich Haran wie Kaufmann P in der vorexilischen Zeit ansetzt, hält Haran Kaufmanns Argumentation für die vorexilische Datierung von P für "nicht überzeugend"[1]. In der zitierten Monographie Harans sowie in einigen Artikeln liegt sein Beitrag zur Erforschung des biblischen Kultes in Englisch vor. Da Haran in seiner Monographie die Positionen seiner früheren Studien über den Kult neu darstellt, wird die Mehrzahl seiner früheren Artikel im folgenden nicht erwähnt.

Für die Interpretation Ps führt Haran eine bedeutsame neue historische Kategorie ein, indem er die *Entstehungsgeschichte* Ps von dessen *Wirkungsgeschichte* trennt: Haran hält an Kaufmanns Auffassung fest, daß P für das Israel der vorexilischen Zeit charakteristisch sei und nicht als Dokument für die historische Realität des Zweiten Tempels verstanden werden könne (gegen Wellhausen).[2] Zugleich vertritt Haran gegen Kaufmann, daß die Existenz Ps erst in der frühnachexilischen Zeit bezeugt sei.[3] Wellhausen habe recht, daß P vor Esra unbekannt sei. Diesen Umstand lasse Kaufmann in unbefriedigender Weise unerklärt: Zwar vertrete er gegen Wellhausen die historisch einleuchtende chronologische Folge der Pentateuchquellen, JE-P-D. Gleichwohl setze er sich nicht mit dem Umstand auseinander, daß die Wirkung Ps erst in nachexilischer Zeit konstatierbar werde. Nach Harans Auffassung gäbe es nur eine Erklärung für die rätselhaften Widersprüche zwischen den Indizien für das hohe Alter Ps einerseits und andererseits für dessen historische Verbindung mit Esra — für den paradoxen Befund, daß P nicht als nachexilische Schöpfung erklärt werden könne, obgleich es in der vorexilischen Zeit nirgends in Erscheinung trete: Zwischen der Entstehung Ps und dem Beginn von dessen Wirkungsgeschichte lägen einige Jahrhunderte; schon als Esra im Zuge der Verlesung und Kanonisierung des Pentateuchs P erstmals ans Licht der Öffentlichkeit gefördert habe, mute P recht alt an. So müsse

---

[1] *Temples and Temple-Service in Ancient Israel, An Inquiry into the Character of Cult Phenomena and the Historical Setting of the Priestly School,* Oxford 1978 (xviii+394pp); reprint with altered sub-title: *An Inquiry into Biblical Cult Phenomena and the Historical Setting of the Priestly School,* new preface and corrections, Winona Lake, Indiana 1985, 7(Anm 8). — Hier und im folgenden wird diese Monographie nach dem Nachdruck von 1985 zitiert. — Von Harans P-Interpretation liegt ferner sein kurzes Referat vor: "Behind the Scenes of History: Determining the Date of the Priestly Source", *JBL* 100(1981)321-333. — Außerdem ist Harans Aufsatz, "Priesthood, Temple, Divine Service: Some Observations on Institutions and Practices of Worship", *HAR* 7(1983)121-135 in deutscher Übersetzung publiziert worden: "Priestertum, Tempeldienst und Gebet", *Das Land Israel in biblischer Zeit, Jerusalem-Symposium 1981*, Hg., Strecker, G., Göttingen 1983, 141-153.

[2] Vgl *Temples...*, 4-12,140-148,194-198,276-288.

[3] Vgl *Temples...*, 9-12; *JBL* 100(1981)321-324.

man sich die Enstehungs— und die Wirkungsgeschichte Ps als zwei sehr verschiedene, mehrere Jahrhunderte auseinanderliegende Vorgänge vorstellen.[4] Sei doch die Existenz Ps in der Geschichte Israels nicht vor Esra bezeugt: Die von Esra verlesene Torah (vgl Neh 8-10) sei das erste Dokument, welches P-Regelungen enthalte. Esra integriere P — "geheime" priesterliche Schriftrollen — in seine Torah. So werde P der nichtpriesterlichen Öffentlichkeit erst bekannt, nachdem es integraler Bestandteil des von Esra kanonisierten Pentateuchs geworden sei.[5]

Insofern Haran mit Kaufmann P als literarisches Werk der vorexilischen Zeit betrachtet, zugleich aber Wellhausens implizierte Position teilt, daß die Existenz Ps erst in nachexilischer Zeit historisch konstatierbar sei, kann Haran Wellhausen und Kaufmann gleichermaßen als seine Lehrer bezeichnen.[6] Gleichwohl vertritt Haran keine harmonisierende Synthese im Niemandsland zwischen Wellhausen und Kaufmann. Vielmehr ist Harans Position Kaufmannschem Denken verpflichtet, insofern er die Entstehung von P insgesamt, nicht nur einzelner P-Materialien, in der vorexilischen Zeit ansetzt. Zugleich bedeutet Harans Trennung von Ps Entstehungs— und Wirkungsgeschichte eine neue historische Erkenntniskategorie, die P in eine zuvor nicht wahrnehmbare religionsgeschichtliche Perspektive rückt.

Inwiefern die Trennung von Ps Entstehungs— und Wirkungsgeschichte sinnvoll und hilfreich ist, sei exemplarisch an Harans Interpretation von Ps Kultzentralisierungstheologie illustriert: Für Wellhausen und Kaufmann ist die Frage, ob P die deuteronomische Kultzentrealisierungsforderung bekannt sei, das entscheidende Kriterium für die Datierung Ps. Da sie ferner Entstehungs— und Wirkungsgeschichte Ps nicht unterscheiden, kommen sie mit ihren gegensätzlichen Auffassungen über Ps Verhältnis zur deuteronomischen Kultzentralisierung zu grundverschiedenen Datierungen.[7] — Anders Haran, für den es ebenso evident wie für Kaufmann ist, daß P nicht auf die deuteronomische Kultzentralisierung reagiere. Nichtsdestoweniger schwebe den Priestern ein Einheitskult am Jerusalemer Tempel vor. Ihrer utopistischen Vorstellung von Kultzentralisierung gäben sie Ausdruck in ihrer

---

[4] Vgl *Temples...*, 9-10; *JBL* 100(1981)327.

[5] Vgl *Temples...*, 9-12; *JBL* 100(1981)322-324.

[6] Er beschreibt sie als "masters", *JBL* 100(1981)322. — Haran teilt weder Wellhausens evolutionistische Geschichtskonzeption — die er für hegelianisch hält (vgl *Temples...*, 6-7) — noch dessen Sicht von der Geschichte Israels. Dennoch bringt er Wellhausen wegen seiner genialen intellektuellen Fähigkeiten sowie wegen seiner forschungsgeschichtlichen Bedeutung eine profunde Hochachtung entgegen; vgl *Temples...*, vi-vii. Wellhausens methodische Leistung, die vier Dimensionen des Kultes (nämlich Ort, Handlungen, Zeit und Personal des Kultes) herausgearbeitet zu haben, hält Haran für unüberboten; diese Aspekte verliehen Wellhausens Darstellung des biblischen Kultes eine architektonische Perfektion, die auch von Kaufmann unerreicht bleibe; vgl *JBL* 100(1981)325 (Anm 7) — voraufgehend zitiert in Hauptteil I, Anm 102.

[7] Zum Stellenwert der deuteronomischen Kultzentralisierung für Kaufmanns Datierung von P, s.o., II.E.3.

Erzählung von der schematischen Gruppierung der Stämme Israels um das Wanderheiligtum während der Wüstenzeit. Diese priesterschriftliche Kultzentralisierungstheologie impliziere keine spektakulären politischen Umwälzungen, die dem deuteronomischen Rezept vergleichbar wären. Unter diesen Voraussetzungen habe P die hiskianische Kultreform inspiriert, so wie D die deuteronomische.[8]

Nachdem die Entstehungs— und Wirkungsgeschichte Ps als zu unterscheidende historische Prozesse vorgestellt werden, ist die priesterschriftliche Haltung zur deuteronomischen Kultzentralisierungstheologie für die Datierung Ps unwesentlich. Der methodische Ertrag dieser neuen historischen Erkenntnis ist evident: Obgleich die Wirkungsgeschichte Ps erst in nachexilischer Zeit konstatierbar ist, können die literatur— und religionsgeschichtlichen Koordinaten Ps im vorexilischen Kontext definiert werden. Damit ist der Teufelskreis durchbrochen, in dem sich der Interpret Ps um die eigene Achse bewegt, wenn die historisch problematische Fragestellung nach dem inhaltlichen und chronologischen Abhängigkeitsverhältnis zwischen P und D zum Interpretationskriterium Ps erhoben wird.

Hält Haran an Kaufmanns vorexilischer Datierung von P fest, so trägt er im Unterschied zu Kaufmann dem Umstand Rechnung, daß erfahrungsgemäß ein so umfangreiches Werk wie P mit seinen so eigenartigen Ideen und mit seiner so pragmatischen Eigenart nicht während mehrerer Jahrhunderte hätte existieren können, ohne sich auf die historische Wirklichkeit auszuwirken. Zwar nähme auch Kaufmann an, daß P bereits in vorexilischer Zeit die historische Realität beeinflußt habe; allerdings zeige er weder, wo in der vorexilischen Zeit dieser Einfluß nachweisbar sei, noch setze er sich mit dem Umstand auseinander, daß die Existenz Ps erst nach Esra erkennbar werde.[9] Haran ist bemüht, diesem rätselhaften historischen Befund gerecht zu werden.

Mit seinen didaktischen sowie militanten Charakteristika sei D von vornherein zur Veröffentlichung bestimmt. Die Botschaft des Deuteronomiums mit seinen alltagsnahen Paränesen gehe sämtliche soziologische Schichten des vorexilischen Israel an. Nicht so P mit seiner utopischen Eigenart,[10] welches in semi-esoterischen, sektiererischen Kreisen behei-

---

[8] Dazu s. Fortsezung. — Zu Harans Interpretation von Ps Kultzentralisierungstheologie vgl die ausführliche Diskussion in *Temples...*, 132-148; kurze Anmerkungen in *JBL* 100(1981)326. — Harans Ablehnung von Kaufmanns Ansichten über P als Höhendienstordnung (vgl *Temples...*, 7, Anm 8) ist in einem früheren, jedoch nur hebräisch vorliegenden Aufsatz dargelegt: "Studies in the Bible: The Idea of Centralization of the Cult in the Priestly Apprehension", *Beer-Sheva* 1(1973)114-121.

[9] Vgl *Temples...*, 7 (Anm 8); *JBL* 100(1981)327-328.

[10] Zwar hatte Kaufmann utopische Züge thematisiert, die in einzelnen P-Überlieferungen anzutreffen sind (s.o., II.D.3.e.). Dagegen ist dieser Utopismus für Haran eines der entscheidenden Charakteristika, um P insgesamt zu verstehen (dazu s. Fortsetzung).

matet sei.[11] Ein so geartetes Werk habe tatsächlich im geschlossenen Kreise der Priesterschaft existieren können, ohne sich auf die historische Realität auszuwirken. In diesem Sinne habe P während mehrerer Jahrhunderte hinter den Kulissen der Geschichte existieren können, bis es dann im Zuge der Einführung der kanonisierten Torah durch Esra an das Licht der Geschichte gekommen sei. Zu jenem Zeitpunkt habe P bereits fast drei Jahrhunderte bestanden. Dies impliziere, daß P auf die älteren Quellen, J und E, reagiert habe; jedoch enthalte P keine Reaktionen auf D, welches jünger als P sei; ebensowenig gehe D in irgendeiner Weise auf P ein, sei doch den D-Autoren P vollkommen unzugänglich gewesen. Unter diesen Voraussetzungen könne zwischen P und D kein dialektisches Verhältnis angenommen werden.[12]

Gegen Kaufmann macht Haran geltend, daß ein Werk wie P, mit so prononciert einheitlichen Stileigenarten, nicht während einer so langen Periode wie der vorexilischen Königszeit entstanden sein konnte. Ferner habe Kaufmann im Laufe seines Lebens P innerhalb der vorexilischen Zeit immer früher angesetzt, ohne die spezifischen geschichtlichen Umstände für Ps Entstehen zu erhellen.[13] Tatsächlich könne man sich jedoch das Werden Ps nicht unter Absehung von einer bestimmten historischen Situation mit besonderen Gegebenheiten vorstellen — nämlich ein kritisches Zusammenspiel von Spannungen und Erwartungen, Schrecken und Umwälzungen. In diesem Sinne komme lediglich die Herrschaft des Ahas und des Hiskia in Frage. Weitere Aspekte ergänzten das Bild: Zum einen passe die durch P vorgenommene Unterscheidung von Priestern und Leviten in diese Zeit, in der die geflohenen Priester aus dem Nordreich am Jerusalemer Tempel als zweitrangiges Kultpersonal untergebracht worden seien. Zum anderen habe P offensichtlich als Vorlage für die Kultreform Hiskias gedient. Daß dies nirgends bezeugt sei, habe zweierlei Gründe: 1. Die priesterliche Geschichtserzählung, welche mit der Schöpfung einsetzte, ende vor der Landnahme (oder spätestens mit dem Bau des salomonischen Tempels)[14]. So schließt Ps Geschichtswerk die zeitgenössische Epoche seiner Autoren nicht ein. — 2. Die deuteronomistischen Autoren hätten verständlicherweise an ihrer eigenen Kultreform mehr Interesse gehabt als an der priesterlichen, deren Auswirkung zur Zeit der Deuteronomisten ohnehin durch Manasses Herrschaft annuliert worden seien; deshalb werde in den Königsbüchern die hiskianische Reform nicht mit der gleichen Ausführlichkeit wie die josianische berichtet.[15] Unter diesen

---

[11] Vgl *Temples...*, 143-144 u.ö.

[12] Vgl *Temples...*, 7; *JBL* 100(1981)328-329.

[13] S.o., II.E.3., Anm 583.

[14] Zu den priesterlichen Erweiterungen in 1 Kg 8,11 vgl *Temples...*, 141-142 (Anm 11). — Obgleich Haran die Existenz des deuteronomistischen Geschichtswerkes anerkennt, teilt er die vor der Veröffentlichung von M. Noths, *Überlieferungsgeschichtliche Studien. Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament, SKG.G* 18/2(1943), sehr verbreitete Auffassung, daß in Jos-2 Kg außer D auch die anderen Pentateuchquellen anzutreffen seien; vgl exemplarisch *Temples...*, 129 (Anm 28), sowie nachfolgendes Zitat (s.u., Anm 24).

[15] Außer der voraufgehend dargelegten Bewertung konkreter historischer Umstände lasse sich diese Datierung aus P direkt erheben: Die Architektur des in P beschrie-

soziologischen und politischen Voraussetzungen sei P in vorexilischer Zeit der Besitz der semi-esoterischen Kreise der Jerusalemer Priesterschaft geblieben.[16]

Die Eigenart Ps, nämlich dessen utopische und legalistische Besonderheiten, stünden in keinerlei Zusammenhang mit Ps chronologischem Verhältnis zu D. Sie liessen sich lediglich im Kontext der soziologischen Gegebenheiten der vorexilischen Priesterschaft erklären.[17]

In seiner Eigenschaft als Sammlung priesterlicher Toroth, die in den Rahmen der priesterschriftlichen Geschichtserzählung eingebettet werden, sei P als Eigentum priesterlicher Kreise von vornherein nicht zur Publikation bestimmt. Das soziologische Milieu Ps seien die semi-esoterischen Priesterkreise des Jerusalmer Tempels.[18] Obgleich letzteren keine Arkandisziplin auferlegt sei, seien die priesterlichen Toroth außerhalb des Priestertumes weitgehend unbekannt. Zwar sei es die Gepflogenheit der Priester, jene Toroth mitzuteilen, die den nichtpriesterlichen Israeliten beträfen. Dagegen hätten sie keinerlei Anlaß, den größten Teil des umfangreichen P publik zu machen, seien doch Toroth über Kulthandlungen im Inneren des Tempels u.ä.m. für den nichtpriesterlichen Israeliten ohne jeden Belang. Die Eigenart Ps — nämlich Extremismus, Dogmatismus, legalistische Unflexibilität, kultischer Formalismus und Wirklichkeitsfremdheit[19] — stehe in direktem Zusammenhang mit dem semi-esoterischen, sektiererischen Milieu seiner Autoren. Sowohl die priesterschriftliche Geschichtserzählung als auch die legalistischen Materialien Ps seien utopistisch, insofern sie Ausdruck eines utopischen Idealzustandes seien.[20] So gesehen sei jener P eigentümliche, radikale Extremismus theoretischer Natur. Unter diesen Voraussetzungen sei in vorexilischer Zeit auch die priesterschriftliche Geschichtserzählung entstanden, die vielfach Ausdruck der utopischen Ideale ihrer Autoren sei.[21] Derartige Charakteristika könnten gedeihen, da die priesterlichen Schreiber in relativer Zurückgezogenheit von der Außenwelt ihren eigenwilligen religiösen Ideen lebten. Unter diesen soziologischen Gegebenheiten entstehe P als das Werk einer sektiererischen, professionellen Schreiberschule, die zur Zeit Ahas' und Hiskias priesterliche Traditionen, nämlich sowohl Toroth als auch legendarisch-geschichtliche Überlieferungen sammelten und verschrifteten. Werde der JHWH-Klerus unter Manasse verfolgt, so müssten auch in den Jahrhunderten nach Manasse priesterliche Sammler und Kopisten für die

---

benen Heiligtumes bezeuge die Verhältnisse vor Hiskia; vgl *Temples...*, 192-194; zur Datierung Ps in die Zeit vor Manasse vgl ferner *a.a.O.*, 276-288.

[16] Vgl *Temples...*, 8-9,140-148, ferner 189-204,276-288; *JBL* 100(1981)331-333.

[17] Vgl *Temples...*, 7-8.

[18] Zu dieser geographischen Lokalisierung der priesterschriftlichen Schreiberschule vgl *Temples...*, 45-46.

[19] Vgl *Temples...*, 11 (Anm 11), 144.

[20] Vgl *Temples...*, 112-131: Während Kaufmann Jos 21,1-40 als Utopie interpretiert (s.o., II.D.3.e), sieht Haran in der Levitenstädteliste eine priesterschriftliche Utopie, die jedoch auch die zeitgenössischen Verhältnisse der Autoren Ps verrät. — Zu weiteren Aspekten von Ps utopistischer Idealisierung vgl *Temples...*, 145-146,149ff,189-204.

[21] Vgl die in der voraufgehenden Anmerkung zitierten Passagen aus *Temples...* .

Kontinuität der priesterschriftlichen Tradierung gesorgt haben. Diese Epoche des Überlieferns des priesterschriftlichen Erbes sei jedoch nicht mehr die kreative Zeit der priesterlichen Schreiberschule. Deren letzte literarische Schöpfung sei Ezechiels epigonenhaftes Produkt (Ez 40-48).[22]

Harans P-Interpretation ist nicht nachzuvollziehen, ohne daß seine Ansicht über die Tätigkeit vorexilischer Schreiberschulen berücksichtigt wird: Die vier Pentateuchquellen stammten aus der Feder von Schreibern, deren charakteristischer Stil die Zugehörigkeit des Schreibers — fast müsse man sagen, *der Feder* — zu einer dieser Schreiberschulen verrieten.[23] Stünden hinter J,E,P und D jeweils Schreiberschulen, so lasse sich die Datierung der jeweiligen Quelle nur sinnvoll vornehmen, indem nach der Zeit gefragt wird, in der die entsprechende Schule gewirkt habe.[24] Mit Blick auf P sei dessen verblüffende stilistische Einheitlichkeit ein Hinweis darauf, daß P in einer relativ kurzen Blütezeit der priesterlichen Schreiberschule verfaßt worden sei.[25] Diese Vorstellung wirkt sich zugleich auch

---

22 Vgl *Temples...*, 10-12. — Daß die Qualifizierung Ezechiels als "priesterschriftlicher Epigone" nicht als abschätzige Bewertung, sondern als religionsgeschichtliche Kategorie gemeint ist, ist aus dem Kontext folgender Zitate ersichtlich: "... Ezechiel's visionary code can only be explained as an epigonic growth of P." (*A.a.O.*, 102). — "...the special epigonic growth, which is revealed in Ezechiel's visionary code, to blossom out at the end of the artery which derived ultimately from P's school." (*A.a.O.*, 147). — "...the nature of Ezechiel's code as an epigonic extension of the priestly school,..." (*ebd*, Anm 19). — "... the secondary character of Ezechiel's code, which ... is only an epigonic growth of the priestly school." (*A.a.O.*, 296, Anm 13). — "... Ezechiel's code is posterior to P, being just an epigonic growth of the priestly school." (*A.a.O.*, 297). — Zur historischen Abhängigkeit Ezechiels von P s.u., Anm 28.

23 Zum folgenden vgl Haran, M., (Heb) *Ages and Institutions in the Bible*, Tel Aviv 1972, S. י'-יג', 187-188. — Zum kulturgeschichtlichen Hintergrund der Schreiberschulen vgl ders., "On the Diffusion of Literacy and Schools in Ancient Israel", *Congress Volume Jerusalem 1986, VT.S* 40(1988)81-95. — Zu technischen Aspekten des Schreibertätigkeit im vorexilischen Israel vgl ders., "Book-Scrolls in Israel in Pre-Exilic Times", *JJS* 33(1982)161-173.

24 *Temples...*, 146: "We cannot possibly consider that the Pentateuchal sources are the literary products of the labours of individual writers, each one of them managing to encompass the enormous material stretching from Genesis to the end of Joshua (in fact even further, well into the Former Prophets and down to the Books of Kings). In each case we are actually dealing with the output of a school, each possessing its own institution for training scribes and the whole of its work having distinctive characteristics and bearing an individual literary stamp. In each case, the question is not when was a given source composed, that is, committed to writing by a specific author, but how long and during what period did the school exist — that is, when was the literary circle, or the succession of writers, which built up the source, in existence and active."

25 *A.a.O.*, 146-147 vgl 5ff. — "P's comparatively brief halcyon period may explain its considerable uniformity, its solid structure, and its well defined scope,..." (*a.a.O.*, 147).

auf die Erklärung von Ps innerer Struktur aus: Haran lehnt die Ansicht ab, daß innerhalb von P verschiedene Schichten — wie P^A, P^B — unterscheidbar seien. Indessen sei auf Grund von literarkritischen und paleograhischen Kriterien evident, daß P aus einzelnen Schriftrollen zusammengesetzt sei, deren Anfang und Ende im Bibeltext erkennbar seien.[26]

Damit ist Harans Position skizziert, insofern sie gegenüber jener Kaufmanns eine wesentlich neue historische Perspektive bedeutet. Wie voraufgehend angesprochen, hält Haran ebenso wie Kaufmann[27] Ez 40-48 für ein Epigonenprodukt der priesterschriftlichen Schule.[28] Das Heiligkeitsgesetz (H) ist nach Harans Auffassung älter als P; in einer früheren Publikation datiert er die überlieferte Fassung Hs, das er als Produkt priesterlicher Redaktion versteht,[29] in die Zeit Ahas' und Manasses;[30] in dieser Epoche setzt Haran in seiner späteren Monographie dann P an; in der Monographie steht jedoch Hs Datierung nicht zur Diskussion, obgleich des öfteren auf H eingegangen wird, vor allem in literarkritischem Kontext.[31]

In methodischer Hinsicht verbindet Haran mit Kaufmann, daß er die Phänomene der biblischen Religion morphologisch untersucht. Insofern kann Haran als Kaufmanns Schüler gelten. Im Unterschied zu Kaufmann geht es Haran bei seiner Interpretation Ps jedoch nicht nur um das chronologische Verhältnis Ps zu den anderen Pentateuchquellen. Weit mehr als Kaufmann berücksichtigt Haran die religionssoziologischen Voraussetzungen Ps, wenn er sich mit dem Werk der priesterschriftlichen Autoren auseinandersetzt.

---

[26] Die These, daß P aus einzelnen Schriftrollen mit jeweils sehr unterschiedlichen Traditionen bestehe, so daß es innerhalb von P als Gesamtwerk zu Dubletten, Unstimmigkeiten und Widersprüchen komme, hat bereits Kaufmann vertreten (s.o., II.D.2.c, 3.d; II.E.5). — Harans eigene Ansicht, daß P nicht aus einzelnen Schichten bestehe, die als Werke verschiedener Autoren oder Autorenkreise zu verstehen seien, sondern daß es sich bei den Kompositionselementen Ps um identifizierbare Schriftrollen handele, ist bisher nicht Gegenstand einer systematischen Darstellung gewesen. Nichtsdestoweniger ist diese Hypothese in Harans Werk immer wieder anzutreffen: "Book-Scrolls at the Beginning of the Second Temple Period. The Transition from Papyrus to Skins", *HUCA* 54(1983)111-122, insbesondere 114-118; *JJS* 33(1982)167; (Heb) "The Size of Books in the Bible and the Division of the Pentateuch and the Deuteronomistic Work", *TARBIZ* 53(1983-84)329-352, Anm 26, 29, 37 (diese Anmerkungen sind in das Korpus eines englischen Textes, dessen Inhalt sich z.T. mit der genannten hebräischen Publikation deckt, nicht eingegangen, vgl "Book-Size and the Device of Catch-Lines in the Biblical Canon", *JJS* 36[1985]1-11). — Die voraufgehenden Ausführungen stützen sich ferner auf ein Gespräch mit Menahem Haran Anfang Dezember 1989, bei dem speziell dieser Fragenkomplex zur Diskussion stand.

[27] S.o., II.E.6.

[28] In Bezug auf Harans Position vgl *Temples*...,102-103,125-128,147,187,193-194,225,287-288,296-298; "The Law Code of Ezechiel 40-48 and its Relation to the Priestly School", *HUCA* 50(1979)45-71.

[29] Haran, M., "Holiness Code", *EJ* 8(1971)820-825.

[30] *Ebd* 824.

[31] *Temples*..., 20(Anm 11), 112(Anm 1), 123-124(Anm 20), 145(Anm 16), 295,297,298 (Anm 17),325. Vgl dazu ferner *JBL* 100(1981)329, (Anm 12).

Im Gegensatz zu Kaufmann interpretiert Haran P nicht im Kontext eines geschlossenen Systemes,[32] mit dem die biblische Religion insgesamt erklärt werden soll. Nichtsdestoweniger ist für eine sachgerechte Beurteilung von Harans Verständnis von P eine Auseinandersetzung mit seiner Gesamtkonzeption unverzichtbar, zumindest so, wie sie in seiner zitierten Monographie dargelegt ist. Denn wer gewöhnt ist, sich P als exilisch-nachexilische Schöpfung vorzustellen, wird einzelne, aus ihrem Kontext herausgelöste Aspekte von Harans P-Interpretation als vollkommen widersinnig betrachten müssen.

Das religions— und geistesgeschichtliche Ergebnis von Harans P-Interpretation läßt sich wie folgt paraphrasieren: P ist ein Produkt des biblischen Israel der vorexilischen Zeit. Seine Entstehung hat keinerlei Bezug zum Frühjudentum der exilisch-nachexilischen Epoche. Dagegen nimmt seine öffentliche Wirkungsgeschichte erst mit dem Aufkommen des Judentums seinen Anfang.

---

[32] Zu Kaufmanns geschlossenem System vgl Krapf, 83ff.

B. Israel Knohl — Das Heiligkeitsgesetz als priesterschriftliche Entwicklung im achten Jahrhundert

Israel Knohls vergleichende Studien über den Gottesbegriff Ps und Hs eröffnen wichtige Perspektiven auf das geistes— und religionsgeschichtliche Verhältnis von P und H. Nach den voraufgehenden Ausführungen fällt auf, daß Knohls Ergebnisse mit manchen der skizzierten Ansichten Harans unvereinbar sind.[33] Trotz der dargelegten Wichtigkeit von Harans Werk sind Knohls Studien ein bedeutsamer Beitrag zum Verständnis der priesterlichen Literatur und ihrem Verhältnis zur vorexilischen Zeit.

Obgleich Knohls hebräische Dissertation,[34] die von Moshe Greenberg betreut wurde, bisher nicht publiziert worden ist, hat der Autor bereits einen wichtigen Teil seiner Untersuchungen und Ergebnisse der englischsprachigen Öffentlichkeit vorgelegt.[35]

Auf seine literarkritischen Untersuchungen gestützt, weist Knohl die gängige Auffassung vom historischen Verhältnis zwischen P und H zurück:[36] P sei weder H verpflichtet, noch sei H von P redigiert worden.[37] Vielmehr sei P älter als H. Ferner verriete P die Redaktion durch Vertreter der Heiligkeitsschule.

Innerhalb des Korpus von Lev 17-26 umfasse H nicht nur weit mehr Material als ihm bislang zugeschrieben worden sei;[38] ferner seien H auch weitere Texte außerhalb jenes Korpus zuzurechnen, die bisher als P-Texte verstanden worden seien, und zwar sowohl Gesetzes— als auch Erzählungsmaterial.[39] Diese umfangreiche Schöpfung sei das Werk einer Schule, der Heiligkeitsschule — "Holiness School (HS)"[40]. Die philologische Analyse erweise P und H als jeweils eigenständige Schichten der priester-

---

[33] Zu Knohls Kritik an Haran vgl Knohl, Israel, *Conception of God...* (s. nachfolgende Anmerkung), 4, 261 (Anm 4).

[34] Knohl, Israel, (Heb) *The Conception of God and Cult in the Priestly Torah and in the Holiness School, PhD Thesis, Hebrew University Jerusalem,* Jerusalem 1988. (Magnes Press, Jerusalem sieht die Veröffentlichung Mitte 1992 vor).

[35] Vgl Knohl, "The Priestly Torah Versus the Holiness School: Sabbath and the Festivals", *HUCA* 58(1987)65-117; abgesehen von geringfügigen Variationen handelt es sich hierbei um eine Vorveröffentlichung des ersten Kapitels der voraufgehend zitierten Dissertation. Ferner hat der Autor in seinem noch nicht gedruckten Referat, "The Priestly Document Versus the Holiness School: Ideological Aspects", *Tenth World Congress of Jewish Studies,* (Jerusalem, 22 August, 1989) die Grundzüge seiner historischen Interpretation Hs im Verhältnis zu P dargelegt; ich danke Israel Knohl, mir freundlicherweise das Manuskript dieses Referates zur Verfügung gestellt zu haben.

[36] Jene herrschende Meinung, wonach H älter als P sei, werde jedoch nicht von G.H. Davies, Elliger und Cholewinski geteilt, vgl *Conception of God...*, 2; *HUCA* 58 (1987)66 (Anm 1).

[37] Vgl *Conception of God...*, 101-114.

[38] In diesem Korpus fänden sich lediglich in Lev 23 P-Elemente, die allerdings von H redigiert seien; vgl *Conception of God...*, 6-39,113-114; *HUCA* 58(1987)67-99.

[39] Vgl *Conception of God...*, 53-88.

[40] *HUCA* 58(1987)65-66; zitiertes, noch unveröffentlichtes Referat vom 22.8.89.

schriftlichen Literatur.[41] Die Endredaktion Ps sei das Werk der Heiligkeitsschule.[42] Jene gängige, pauschalisierende Terminologie von der "Theologie der Priesterschrift" sei unvertretbar, seien doch innerhalb der priesterschriftlichen Literatur des Pentateuchs in P und in H jeweils zwei unterschiedliche Konzeptionen von Kult und Glauben erkennbar.[43] Knohl plädiert für eine differenzierende Begrifflichkeit und schlägt vor, das literarische Werk der Priesterschrift "Priestly Torah (PT)" zu nennen, das vom Werk der Heiligkeitsschule ("HS") zu unterscheiden sei.[44] Dies impliziere, daß im Pentateuch nicht — wie bisher angenommen — lediglich die Theologien zweier Schreiberschulen dokumentiert seien, nämlich die deuteronomische und die priesterschriftliche Theologie; außerdem läge auch die Theologie einer dritten Schule, der Heiligkeitsschule, vor.

PTs Kulttheologie sei theozentrisch und esoterisch:[45] Zwar sei die als *Elohim* und *El Shaddai* benannte Gottheit in den Ur— und Vätergeschichten der Genesis-PT-Texte eine universale Gottheit, die ihre Schöpfung erhalte, dem Menschen mit ethischen Forderungen begegne und einen Bund mit ihm schließe. Indessen ändere sich dies mit der Offenbarung des Gottesnamen, JHWH, die Mose und Israel zuteil werde. Von nun an werde PTs JHWH-Gottheit weder in einem Bezugsfeld zur Schöpfung oder zum Menschen vorgestellt noch stehe sie in irgendeinem Zusammenhang mit der Ethik. U.a. sei dies am Kultbegriff PTs erkennbar, insofern die Erhabenheit und das radikale Anderssein der numinosen Gottheit im Mittelpunkt stünden und nicht die soteriologischen Bedürfnisse des Menschen. Entsprechend sei in PT die Priesterschaft jene Elite, die befugt sei, stellvertretend den Kult der entrückten Gottheit zu verwalten. Den volkstümlichen Kult erkenne PT lediglich als Randerscheinung an.

Davon unterscheide sich deutlich HSs Kult— und Glaubensbegriff:[46] Die von HS vollzogene Verbindung der Gottesnamen *Elohim* und *JHWH* sei bezeichnend für einen neuen Gottesbegriff. Dieser verbinde den rationalethischen Aspekt der Gottheit, symbolisiert durch den Namen *Elohim,* mit dem numinosen Element der Gottheit, vorgestellt durch den Namen *JHWH.* In HSs neuem Heiligkeisbegriff sei der Kult nicht mehr von der Ethik isoliert, umfasse er doch alle Bereiche des Lebens, sowohl das Kultritual als auch die ethischen Verhaltensregeln. Mit diesem umfassenden Heiligkeitsbegriff werde Israel insgesamt in die Pflicht genommen, nicht nur die Priesterschaft. Obgleich HS der Priesterschaft

---

[41] Vgl insbesondere *Conception of God...,* 101-114.

[42] Vgl *Conception of God...,* 40-49; *HUCA* 58(1987)107-115; zitiertes, noch unveröffentlichtes Referat vom 22.8.89.

[43] Vgl *Conception of God...,* 4-5,115-171; *HUCA* 58(1987)65-66; zitiertes, noch unveröffentlichtes Referat vom 22.8.89.

[44] Vgl *HUCA* 58(1987)65-67; zitiertes, noch unveröffentlichtes Referat vom 22.8.89. — Im Kontext der gegenwärtigen Darstellung von Knohls Sicht der priesterschriftlichen Literatur wird im folgenden seine Terminologie verwendet: "PT" meint die Priesterschrift, "HS" jenes literarische Korpus der Heiligkeitsschule.

[45] Vgl *Conception of God...,* 115-142.

[46] Zum folgenden vgl *Conception of God...,* 146-171.

einen besonderen Grad von Heiligkeit zuerkenne, sei in HS eine Tendenz erkennbar, die Trennung PTs zwischen priesterlichem und volkstümlichen Kult zu beseitigen. Insgesamt sei das Gottesverhältnis in HS direkt und unmittelbar.

PT gehe HS vorauf. Sei PT zwischen dem Bau des salomonischen Tempels und der Herrschaft Ahas' und Hiskias entstanden, so reflektiere es die Theologie, die bis zur Mitte des achten Jahrhunderts unter den Jerusalemer Priestern in Geltung gestanden habe. PTs Beschreibung des Tabernakels reflektiere die architektonischen Gegebenheiten des salomonischen Tempels vor dessen Umbau unter Ahas und Hiskia. Dem biblischen Bericht sei zu entnehmen, daß nach Errichtung des salomonischen Tempels die wirtschaftlich-institutionelle Situation der Priester gesichert sei, da sie nunmehr königliche Bedienstete seien.[47] Unter diesen Voraussetzungen isolierten sich die priesterlichen Kreise mehr und mehr von den nichtpriesterlichen Israeliten, was an den Charakteristika PTs erkennbar sei.

Die Anfänge HSs seien in die Zeit Ahas' und Hiskias zu datieren.[48] Inhaltlich sei HS die Reaktion von Jerusalemer Priesterkreisen auf den Angriff der klassischen Prophetie, die die kultischen Institutionen an den Pranger stellten, da sie angesichts unerträglicher ethischer und sozialer Mißstände kultische Verpflichtungen geltend machten, anstatt soziale Anliegen in den Vordergrund zu stellen. In diesem Sinne sei HS der Versuch, der prophetischen Kritik ein priesterliches Programm entgegenzusetzen.[49] Darin werde ein neuer, umfassenderer Begriff von Heiligkeit entwickelt, in dem Ethik und Kult gleichermassen integriert würden. Ferner sähe HS eine weitreichende soziale Rehabilitierung vor, die unter Heranziehung sakraler Kategorien verwirklicht werden solle. Erstrecke sich der Heiligkeitsbegriff sowohl auf Israels Gemeinschaft als auch auf dessen Land (vgl Lev 25), so bedeute er zugleich eine Absicherung gegen fremde Kulte.[50] In diesem Sinne sei HS ausschlaggebend für die hiskianische Kultreform.

In der exilisch-frühnachexilischen Zeit seien aus den Kreisen HSs die Redaktoren des Pentateuchs hervorgegangen.[51] Die spätesten Auswirkungen HSs seien noch am Ende der Zweiten-Tempel-Epoche im Pharisäismus konstatierbar.[52] In diesem Sinne bedeute das Entstehen von HS im achten Jahrhundert v.d.Z. eine folgenreiche Weichenstellung in der Kult— und Religionsgeschichte Israels.[53]

---

[47] Vgl *Conception of God...*, 190.
[48] Zum folgenden vgl 172-193; zitiertes, noch unveröffentlichtes Referat vom 22.8.89.
[49] Vgl *Conception of God...*, 184ff.
[50] Vgl *Conception of God...*, 188-189.
[51] Vgl *Conception of God...*, 89-90.
[52] Vgl *Conception of God...*, 4-5,53ff,192; *HUCA* 58(1987)104-106.
[53] Vgl *Conception of God...*, 192-193.

C. Die Erforschung des linguistischen Kontextes von P und dessen Bezug zum klassischen biblischen Hebräisch

1. Avi Hurvitz — Die Erforschung des priesterschriftlichen Vokabulars

Avi Hurvitz ist Linguist und versteht sich nicht als Vertreter der biblischen Religionswissenschaft.[54] Seit mehr als zwei Jahrzehnten beschäftigt er sich mit der sprachgeschichtlichen Entwicklung des biblischen und des postbiblischen Hebräisch. Erst auf Grund seiner linguistischen Studien stellte sich für ihn die Frage nach dem Alter von P. Es ist bemerkenswert, daß auch Hurvitz P in die vorexilische Zeit datiert, insofern er als Vertreter seiner Disziplin überhaupt nicht in der Forschungstradition steht, die Kaufmann verpflichtet ist.

In den sechziger Jahren begann Avi Hurvitz seine linguistischen Untersuchungen zu publizieren, die er als Beitrag zur Klärung des historischen Kontextes von P versteht.

Zu diesem Zweck setzt sich Hurvitz zunächst mit der sprachlichen Entwicklung des biblischen Hebräisch auseinander. Seine methodisch saubere Unterscheidung des vor— und nachexilischen Hebräisch ist nicht nur für die Datierung Ps hilfreich, sondern sie ist insgesamt ein wichtiger Beitrag zur Erforschung der Geschichte des biblischen Hebräisch.

Mit seinen zahlreichen Studien zum sprachgeschichtlichen Kontext priesterschriftlicher Begriffe ist Hurvitz bemüht, die Entwicklung des biblischen Hebräisch zu erhellen und wo möglich den historischen Kontext der untersuchten Termini zu bestimmen. Methodisch geht Hurvitz mit großer Behutsamkeit vor, ist doch in seinen Arbeiten stets das Bewußtsein gegenwärtig, daß die Erforschung von Begriffen, die ausschließlich in P vorkommen, gegenstandslos wäre, wenn sie in einen verhängnisvollen Zirkelschluß mündeten: Hurvitz hütet sich davor, Begriffe für vorexilisch zu erachten, weil sie ausschließlich in P belegt sind. Für die Untersuchung solcher Begriffe ist das Datum Ps kein relevantes Kriterium.[55]

---

[54] Titel seiner Dissertation: (Heb) *The Transition Period in Biblical Hebrew — A Study in Post-Exilic Hebrew and its Implications for the Dating of the Psalms,* Jerusalem 1972. Davon liegt ein deutsches Kurzreferat (ohne Autorenangabe) vor in *Hebräische Beiträge zur Wissenschaft des Judentums deutsch angezeigt,* hrsg von Graetz, M./Gründer, K., Heidelberg, Jahrgang II/1986, S.87-89.

[55] Zu A. Hurvitz' Methode vgl seine programmatischen Veröffentlichungen: "The Language of the Priestly Source and its Historical Setting — The Case for an Early Date", *Proceedings of the Eighth World Congress of Jewish Studies, Bible Studies and Hebrew Language 1981,* Jerusalem 1983, 83-94; "Dating the Priestly Source in Light of the Historical Study of Biblical Hebrew. A Century after Wellhausen", *ZAW* 100 (1988), *Supplement,* 88-100, insbesondere 88-91.

Hurvitz kritisiert die philologischen Methoden jener Linguisten, die Ps Sprache als spät erweisen wollten. Hurvitz' eigene Methode sei wie folgt skizziert: Das vorexilische oder das klassische biblische Hebräisch sei vom postklassischen oder exilisch-nachexilischen unterscheidbar.[56] So sei das babylonische Exil für die hebräische Sprachgeschichte ebenso entscheidend wie für die Religions— und Kulturgeschichte Israels. Weite Teile des hagiographischen Schrifttumes — nämlich Esther, Daniel, Kohelet sowie die Schriften des chronistischen Geschichtswerkes — dokumentierten die Morphologie und Lexikologie des postklassischen biblischen Hebräisch.[57] Dieser Befund ermögliche, Phänomene des postklassischen biblischen Hebräisch mit analogen Erscheinungen des klassischen biblischen Hebräisch zu vergleichen.

Die Herausarbeitung dieses linguistischen Kontrastes stellt eines der wichtigsten Kriterien in dieser diachronen Sprachuntersuchung dar, die die historische Entwicklung der Sprache nachzeichnen will. Zunächst vermeidet Hurvitz, die in P dokumentierte Terminologie für spezifisch priesterschriftliche Anliegen — aus dem Bereich der Genealogie, des Rechtslebens und des Kultes[58] — einer der beiden sprachlichen Entwicklungsphasen zuzuordnen. Ohne vorschnelle Schlußfolgerungen zu ziehen, lasse sich beobachten, daß P nicht die entsprechende synonyme Nomenklatur verwende, die für die exilisch-nachexilische Zeit belegt sei. Angesichts dieses Befundes dürfe das *argumentum ex silentio* allerdings nicht zum Datierungskriterium erhoben werden, könne doch das Fehlen der im postklassischen Hebräisch belegten Terminologie allenfalls eines von mehreren Kriterien sein.

Für die Datierung der Sprache Ps sei ein chronologischer Fixpunkt notwendig. Dieser sei im postklassischen sowie im ezechielischen Hebräisch gegeben. Der sprachgeschichtliche Befund Ezechiels sei von entscheidender Bedeutung:[59] Das Buch Ezechiel sei der einzige sichere Vertreter priesterschriftlicher Literatur der exilischen Zeit. Es sei die sprachgeschichtliche Brücke zwischen klassischem und postklassischem Hebräisch.[60] Sollte die Sprache Ps der gleichen Entwicklungsphase wie Ezechiel angehören, müßte sich diese Hypothese anhand eines Vergleiches der sprachge-

---

56 U.a. hängt dies mit einer methodisch gewissenhaften Auswertung aramäischer Einflüsse im biblischen Hebräisch zusammen, vgl Hurvitz, A., "The Chronological Significance of 'Aramaisms' in Biblical Hebrew", *IEJ* 18(1968)234-240.

57 Vgl *The Transition Period in Biblical Hebrew....*

58 Vgl Hurvitz, A.,"The Usage of שש and בוץ in the Bible and its Implication for the Date of P", *HThR* 60(1967)117-121; ders., "The Evidence of Language in Dating the Priestly Code — A Linguistic Study in Technical Idioms and Terminology", *RB* 81(1974)24-56; ferner ders., (Heb) "Linguistic Observations on the Biblical Usage of the Priestly Term *'edah* (עדה)", *TARBIZ* 40(1970-1)261-267; davon Hurvitz' englisches Kurzreferat: "Linguistic Observations on the Priestly Term *'edah* and the Language of P", *Immanuel* 1(1972)21-23; *ZAW* 100(1988), *Supplement*, 91ff.

59 Vgl Hurvitz, A., *A Linguistic Study of the Relationship between the Priestly Source and the Book of Ezekiel. A New Approach to an Old Problem, CRB* 20(1982).

60 Vgl exemplarisch Hurvitz' Einzeluntersuchung, "The Term לשכות שרים (Ezek 40:44) and its Place in the Cultic Terminology of the Temple", *Studies in the Bible, ScrHie* 31 (1986)49-62.

schichtlichen Morphologie und Lexikologie beider Werke untermauern lassen. Indessen erwiesen sprachgeschichtliche Untersuchungen bemerkenswerte linguistische Unterschiede zwischen P einerseits und Ezechiel sowie dem chronistischen Geschichtswerk andererseits. Diese hingen mit der sprachgeschichtlichen Entwicklung des biblischen Hebräisch insgesamt zusammen. Unabhängig von der spezifischen Datierung Ps sei P in der relativen chronologischen Reihenfolge Ezechiel vorzuordnen;[61] sei Ezekiel exilisch, so müsse P als vorexilisch betrachtet werden.[62]

61 Vgl *CRB* 20(1982)155.
62 Vgl *CRB* 20(1982)170.

2. Meir Paran — Die Erforschung der stilistischen Charakteristika Ps

Meir Paran, der 1985 auf der Höhe seines Lebens verstarb, hinterließ neben zwei Aufsätzen[63] eine Dissertation mit gründlichen Untersuchungen über den Stil Ps. Menahem Haran, von dem Meir Parans Dissertation betreut worden war, besorgte deren posthume Veröffentlichung.[64] Leider ist Parans Werk bisher nicht der Fachwelt außerhalb des hebräischen Sprachraumes zugänglich gemacht worden. Nachfolgende Anmerkungen können diese Lücke lediglich verdeutlichen helfen.

Auf der syntaktischen Ebene ergänzt Meir Parans Werk die Erforschung des priesterschriftlichen Vokabulars von Avi Hurvitz. Darüber hinaus lassen Parans vergleichende Studien Licht auf die nichtpriesterliche, biblische Literatur fallen. Mit Blick auf P stört sich Paran an der seit Wellhausen bis in unsere Zeit hinein verbreiteten Auffassung, wonach der Stil Ps uninteressant, von Wiederholungen gekennzeichnet, schematisch, stereotyp und farblos sei; dies sei ein Vorurteil, das sich bestenfalls auf einige Beobachtungen zu Ps Listenmaterial stützen könne.[65] Zugleich sei der Stil Ps auch positiver beurteilt worden, jedoch hätten die jeweiligen Forscher sich immer nur mit einzelnen Aspekten Ps beschäftigt, ohne sich jemals ein umfassendes Bild von Ps Stil verschafft zu haben.[66]

Ferner sind Parans Ergebnisse auch für die Beurteilung text— und literarkritischer Probleme relevant. Diesbezüglich stellen sie allerdings anerkannte exegetische Methoden in Frage:[67] Beispielsweise ist nach Parans Auffassung das verbreitet angewandte Kriterium des Numerus— und Tempuswechsels ein fragwürdiges Indiz, um innerhalb einer Perikope nachträgliche Überarbeitung oder Redaktion zu identifizieren.[68]

Bezüglich charakteristischer Besonderheiten des priesterschriftlichen Stiles unterscheide sich P von den übrigen literarischen Quellen des Pentateuchs. Variierende Wiederholungen (Refrains), metrische Figuren und chiastische Parallelismen seien für P bezeichnend. Diese stilistischen Phänomene unterschieden den Stil Ps sowohl vom Bundesbuch als auch vom Deuteronomium. Die Verwendung dieser Mittel in P verrate eine kreative, fast spielerische Neigung der priesterschriftlichen Autoren.[69]

---

63 Paran, M., (Heb), "On Ambiguity in the Bible", *Beer-Sheva* 1(1973)150-161; ders., (Heb), "Two Types of 'Laying Hands Upon' in the Priestly Source", *Beer-Sheva* 2(1985) 115-119.

64 Paran, M., (Heb), *Forms of the Priestly Style in the Pentateuch. Patterns, Linguistic Usages, Syntactic Structures. With an Introduction by M. Haran,* Jerusalem 1989.

65 Vgl *Forms...*, 14-16.

66 Vgl *Forms...*, 16-21.

67 Vgl *Forms...*, 82-97, wo die Bedeutung der "מעגולת" (*circular inclusio*) für die Lösung exegetischer und textkritischer Probleme dargelegt wird.

68 Vgl *Forms...*, 11-14.

69 Dazu vgl *Forms...*, 29-46.

Auf der syntaktischen Ebene legt Paran eine gründliche Untersuchung der מעגלות oder der *circular inclusio* (sic)[70] vor. Seine eingehende Analyse der priesterschriftlichen Verwendung der *circular inclusio* veranlaßt Paran zu beobachten, daß eine vielseitige Verwendung dieser Stilfigur für P bezeichnend sei. Die priesterschriftliche *circular inclusio* unterscheide sich von jener, die außerhalb Ps verwendet werde. In P sei die *circular inclusio* ein mnemotechnisches Mittel, insofern es dem Auswendiglernen der entsprechend formulierten Inhalte entgegenkomme.[71] — Zugleich sei die *circular inclusio* für die Bibelwissenschaft auch methodisch relevant: um priesterschriftliche Texte zu identifizieren, um Textemendationen vorzunehmen, um die Strukturierung von Perikopen nachzuvollziehen, um Redaktionsprozesse zu erkennen u.ä.m.[72] — Ebenfalls auf der syntaktischen Ebene wird die Verwendung des Parallelismus analysiert.[73] Jener sei in P ungleich vielseitiger als bislang erkannt. Dies sei nicht nur instruktiv für die verkannte literarische Qualität Ps; zugleich sei das Phänomen des Parallelismus für das Verständnis nichtpriesterschriftlicher Texte hilfreich, die nicht dem Korpus der biblischen Poesie zuzuschreiben seien. Unter diesen Gesichtspunkten sei die Annahme einer poetischen Vorlage abzulehnen, die dem priesterschriftlichen Schöpfungsbericht, der Fluterzählung sowie der Mannaperikope zugrunde gelegen haben sollte.

Die Strukturierung einzelner Perikopen ist Gegenstand weiterer Analyse. Es wird ein Bild der literartechnischen Anwendung der *circular inclusio* entworfen.[74] Dabei wird den mnemotechnischen Aspekten der priesterschriftlichen Literatur besondere Aufmerksamkeit geschenkt: Die Perikopen seien mit großer stililistischer Kunstfertigkeit strukturiert, wodurch die Inhalte gedächtnisfreundlich aufbereitet würden. Dies käme den priesterlichen Empfängern Ps sowie den nichtpriesterlichen Hs entgegen, da die verwendeten Stilfiguren sowie die Strukturierung der Perikopen das Auswendiglernen der Materie erleichterten. — Die stilistische Kunstfertigkeit in Syntax wie Perikopenstrukturierung spotte jenes Urteiles, wonach Ps Stil "trocken", "farblos" u.ä.m. sei. Ferner gäben die Strukturierungselemente der Perikope dem Exegeten neue Kriterien an die Hand, um einerseits die Entwicklung literarischer Formen zu erforschen und um andererseits die Einheit der Perikope sowie sekundäre Zusätze auszumachen.

Auf der Wortebene sei in P eine eigenwillige Semantik und ein eigenwilliger Gebrauch jener Terminologie konstatierbar, die auch andernorts in der biblischen Literatur verwendet werde.[75] Dieser stilistische Befund stütze die von Haran herausgearbeitete semiesoterische Existenzweise des vorexilischen Priestertumes. Auf der Basis

---

[70] Von den fast hundert Beispielen verschiedenster Arten priesterschriftlicher מעגלות (*circular inclusio*), die von Paran diskutiert werden (*Forms...*, 53ff), sei exemplarisch auf eine kleine Auswahl hingewiesen: Lev 6,3.9; 10,13-14; 16,33; Ex 14,9; 26,7; 28,32; 29,36-37; Num 31,17.

[71] Dazu vgl *Forms...*, 49-82.

[72] Dazu vgl *Forms...*, 82-97.

[73] Zum folgenden vgl *Forms...*, 98-136.

[74] Zum folgenden vgl *Forms...*, 139-237.

[75] Zum folgenden vgl *Forms...*, 239-305.

von Einzeluntersuchungen gelangt Paran zu dem Schluß, daß Ps Verwendung der analysierten Termini mit dem Gebrauch der vorexilischen Literatur identisch sei. Die weite Verbreitung priesterschriftlicher Terminologie in nachexilischer Zeit bezeuge den starken Einfluß Ps in der Epoche des Zweiten Tempels, nachdem Ps öffentliche Wirkungsgeschichte bereits begonnen hätte. Zugleich sei der Einfluß priesterschriftlicher Terminologie bereits in der vorexilischen Zeit außerhalb Ps dokumentiert,[76] nämlich in den nichtpriesterlichen Tempelchroniken (vgl 1.Kg 6,2-37; 7,13-51; 8,1-13; 2.Kg 11-12; 16,10-18); dies beweise nicht nur, daß die semi-esoterischen priesterschriftlichen Kreise sich nicht hermetisch von der Außenwelt isolierten, obgleich sie freilich dazu neigten, sich von ihr zurückzuziehen; zugleich dokumentiere der terminologische Einfluß der priesterschriftlichen Autoren auf diese vorexilischen Texte das hohe Alter der literarischen Schöpfung jener Kreise. Diese Folgerung werde durch einen weiteren Befund bestätigt:[77] Einzelanalysen paralleler Texte zeigten, daß D dem priesterschriftlichen Heiligkeitsgesetz literarisch verpflichtet sei. Ferner dokumentiere der terminologische Einfluß Ps auf Deuterojesaja[78] jenen Übergang, als P, wahrscheinlich bereits in exilischer Zeit, den Gebildeten bekannt zu werden begann — noch bevor Esra P der gesamten nichtpriesterlichen Öffentlichkeit zugänglich machte.

[76] Zum folgenden vgl *Forms*..., 309-329
[77] Zum folgenden vgl *Forms*..., 340-353.
[78] Zum folgenden vgl *Forms*..., 330-339.

D. Weitere Vertreter der vorexilischen Datierung Ps

Voraufgehend wurden die Beiträge Menahem Harans und Israel Knohls zur Geschichte der biblischen Religion skizziert. Sie legen jeweils ein Interpretationsmodell von P vor, das eine vorexilische Entstehung von P nach ihren Zeitumständen erklären soll. Ferner wurden die Beiträge von Avi Hurvitz und Meir Paran zur Sprache gebracht, weil sie jeweils literarkritisch und philologisch wichtige Aspekte des vorexilisch datierten P erhellen. Das Bild von Kaufmanns forschungsgeschichtlichen Auswirkungen wäre jedoch unvollständig, ohne daß auf drei weitere ihm verpflichtete Forscher hingewiesen wird, die ebenfalls die vorexilische Datierung Ps anerkennen.

Zunächst ist Moshe Greenberg zu nennen, der mit *KRI*, seiner Übersetzung von *TEI*, Kaufmanns *Religionsgeschichte Israels* der Öffentlichkeit außerhalb des neuhebräischen Sprachraumes zugänglich gemacht hat. Greenberg versteht sich als Schüler Kaufmanns[79] und vertritt dessen vorexilische Datierung Ps. Allerdings hat er zur Datierungsfrage von P nichts publiziert.

Ferner vertritt Jacob Milgrom von der University of California in Berkeley die vorexilische Datierung Ps, die er im Kontext philologischer Untersuchungen immer wieder zur Sprache bringt.[80] Obgleich Milgrom sich im Unterschied zu Avi Hurvitz nicht als Linguist versteht, ist er der Überzeugung, daß das Alter von P ausschließlich auf Grund philologischer Kriterien ermittelt werden könne.[81] Unter dieser Voraussetzung setzt sich Milgrom nicht mit den für das Verständnis von P wichtigen religionsgeschichtlichen Aspekten auseinander — etwa mit dem historischen Verhältnis von P zur deuteronomischen Kultzentralisierung oder mit der Frage, weshalb Ps Wirkungsgeschichte in der vorexilischen Zeit nicht dokumentiert ist. Im Unterschied zu Avi Hurvitz beruhen Milgroms philologische Untersuchungen priesterschriftlicher Begriffe jedoch nicht auf einem methodisch entwickelten Modell.

Moshe Weinfeld[82] setzt P in der vorexilischen Zeit an[83] und geht mit Haran einig, daß die Unterschiede zwischen P und D sich aus den un-

---

[79] Greenberg, M., *Ezekiel 1-20. A New Translation with Introduction and Commentary. AncB* 22(1983)ix.

[80] *Studies in Levitical Terminology*, Berkeley — Los Angeles — London 1970; *Cult and Conscience. The Asham and the Priestly Doctrine of Repentance, Studies in Judaism in Late Antiquity* 18, Leiden 1976; von Milgroms zahlreichen Aufsätzen zu philologischen Aspekten — seine Bibliographie, in der Hauptsache über Leviticus und Numeri, zählt über 150 Titel — sei lediglich auf einen Titel verwiesen: "Priestly Terminology and the Political and Social Structure of Pre-Monarchic Israel", *JQR* 69(1978-79)65-81.

[81] So mündlich in einem Gespräch Anfang Dezember 89.

[82] Wie bereits angesprochen (s.o., Vorbemerkung zu Hauptteil III) vermag die unvermeidliche, stenographische Kürze dieses Hinweises auf Moshe Weinfeld der

terschiedlichen soziologischen Milieus der Autorenkreise ergäben.[84] Obgleich Weinfeld kein Interpretationsmodell Ps entwickelt, um die historischen Umstände seiner Entstehung zu erklären, leistet er einen wichtigen Beitrag zum Verständnis Ps als vorexilisches Werk. Denn Weinfeld beleuchtet in Einzelstudien immer wieder, daß die kulturgeschichtlichen Voraussetzungen Ps nicht erst in der exilisch-nachexilischen Zeit gegeben, sondern lange vor dem sechsten Jahrhundert in Israels Umwelt weit verbreitet sind.[85]

Wichtigkeit seines Beitrags zum Verständnis des altorientalischen Kontextes von P nicht gerecht zu werden. Indessen liegt Weinfelds Bibliographie zu diesem Thema fast vollständig in Englisch vor (vgl Anm 85).

83 Zu Pentateuchproblemen vgl seine allgemeineren Beiträge "Pentateuch", *EJ* 13 (1971)231-261; "Deuteronomy", *EJ* 5(1971)1573-1582.

84 Vgl *Deuteronomy and the Deuteronomic School,* Oxford 1972, 179-189.

85 Vgl vor allem "Social and Cultic Institutions in the Priestly Source against their Ancient Near Eastern Background", *Proceedings of the Eighth World Congress of Jewish Studies, Bible Studies and Hebrew Language 1981,* Jerusalem 1983, 95-129. — (Heb) "God the Creator in Genesis 1 and in the Prophecy of Second Isaiah", *TARBIZ* 37 (1967/68)105-132. — "Sabbath, Temple and the Enthronement of the Lord — The Problem of the Sitz im Leben of Genesis 1:1-2:3", *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. Henri Cazelles. AOAT* 212(1981)501-512. — Vgl auch "Ordeal of Jealosy", *EJ* 12 (1971)1449-1450; "Tithe", *EJ* 15(1971)1156-1162.

Epilog

Epilog

In Hauptteil I habe ich meine Ansicht erkennbar werden lassen, daß nach der Shoa substitutionstheologische Traditionen in der Exegese der Hebräischen Bibel deplazierter als je zuvor und theologisch unverantwortbar sind. Zugleich habe ich vertreten, daß systematisch-theologische Prämissen für das Verständnis der Geschichte und Theologie der biblischen Religion methodisch indiskutabel sind, sofern diese Wissenschaft als historische Disziplin verstanden wird, in der methodisch überzeugende Ergebnisse erarbeitet werden sollen. Keineswegs wird damit impliziert, daß die Datierung Ps in die exilisch-nachexilische Zeit eo ipso methodisch suspekt sein muß, ist es doch offen, wie die Charakteristika Ps *historisch* zu interpretieren sind.

Ich selbst bin von der vorexilischen Datierung Ps überzeugt, obgleich ich noch keine fertige exegetische Einzeluntersuchung vorzulegen habe, die diese Position stützt. Bisher kann ich meine Ansicht ausschließlich auf die Erwägung der methodischen Aspekte stützen: M.E. arbeiten Vertreter des vorexilischen Alters von P methodisch ungleich sauberer als Julius Wellhausen und biblische Religionshistoriker der ihm verpflichteten Forschungstradition. Unter diesem Gesichtspunkt ist mir P nur in vorexilischem Kontext verständlich. Indessen ist meine persönliche Ansicht für das Ziel der voraufgehenden Arbeit belanglos: Es ging darum zu zeigen, weshalb die Position Yehezkel Kaufmanns und der von ihm beinflußten Autoren in der Fachdiskussion — insbesondere des deutschsprachigen Raumes — ignoriert worden ist (Hauptteil I) und mit der Darstellung von Yehezkel Kaufmanns Position (Hauptteil II) und der Skizzierung seiner forschungsgeschichtlichen Auswirkungen (Hauptteil III) einen ersten Beitrag zur Behebung des bemängelten Defizits zu erarbeiten.

Inzwischen hat die Prämisse, daß P in exilisch-nachexilischer Zeit anzusetzen sei, ein gutes Jahrhundert lang das Denken und Arbeiten der meisten biblischen Exegeten bestimmt. Ist die vorliegende Monographie von der Überzeugung motiviert, daß diese Hypothese revisionsbedürftig ist, so soll sie als Plädoyer für eine neue Diskussion der Datierung von P verstanden werden. Wie in Hauptteil I angesprochen,[1] müßte in einer solchen Diskussion im Interesse der methodischen Redlichkeit größter Wert darauf gelegt werden, daß keine theologisch motivierten Prämissen in die Diskussion hineingetragen werden, ohne daß darüber Rechenschaft abgelegt wird. Dieses Plädoyer will nun nicht als Forderung einer utopischen Untersuchung Ps "ohne Vorverständnis" verstanden werden. Vielmehr ergibt es sich aus der vorgebrachten Kritik an jener dokumentierten Selbstverständlichkeit, mit der systematisch-theologische Vorverständnisse, die mit historisch-kritischer Methodik unvereinbar sind, in die Geschichte der biblischen Religion hineinprojeziert werden. In diesem Sinne besagt die überspitzt formulierte Maxime, daß Ps Alter "ausschließlich" mit historischen Kriterien untersucht werden dürfe, daß der biblische Religionsgeschichtler sich selbst und seiner Zunft Rechenschaft über Ursprung, Auswirkungen, Grenzen sowie über den methodischen Wert seiner systematisch-theologi-

[1] S.o., I.C-D.

schen Vorverständnisse schuldet. M.E. ist dies conditio sine qua non, damit die Auseinandersetzung mit den historischen Voraussetzungen Ps das theologiegeschichtliche Verständnis der priesterschriftlichen Literatur fördern und damit einen weiterführenden Beitrag zur Geschichte der biblischen Religion insgesamt leisten kann.

Noch steht diese methodisch akzeptierbare Diskussion über Ps Alter aus. Keinesfalls soll ihr vorgegriffen werden, wenn im folgenden resümiert wird, welche neuen Aspekte von Yehezkel Kaufmann und von den durch ihn beeinflußten biblischen Religionswissenschaftlern in die Diskussion eingebracht worden sind. Dieser Überblick soll zweierlei verdeutlichen helfen: Einerseits, unter welchen methodischen Voraussetzungen vertretbar wäre, daß P in vorexilischer Zeit entstanden sei; damit verbindet sich die Frage, unter welchen historischen Umständen dieser Vorgang vorstellbar ist. Und andererseits, inwiefern diese Interpretation Ps das gängige Bild von der Geschichte der biblischen Religion modifizieren würde.

Methodische Erwägungen

Ein halbes Jahrhundert nachdem die ersten Teile von Yehezkel Kaufmanns *Israelitischer Religionsgeschichte* (*TEI*) veröffentlicht worden sind, sind vor allem zwei Ergebnisse dieses Werkes für die Geschichte der biblischen Religion nach wie vor von Bedeutung: zum einen Kaufmanns Monotheismusbegriff und zum anderen seine Interpretation von P.

Kaufmanns Monotheismusbegriff ist methodisch äußerst problematisch, weil seine Gegenüberstellung der biblischen Religion und der polytheistischen Religionen an einer zu starken Schematisierung krankt. Sie hängt mit Kaufmanns Neigung zusammen, das Charakteristische, nämlich die Andersartigkeit der biblischen Religion und des sich daraus entwickelnden Judentums — wie auch der beiden jüngeren Buchreligionen — in einem geschlossenen System zu sehen.[2] Jedoch selbst wenn man nicht bereit ist, sich Kaufmanns Ansicht über die Eigenart des Monotheismus und seine oft stark wertende Beurteilung polytheistischer Religionen zu eigen zu machen, verdient m.E. sein Urteil über die geistesgeschichtliche Bedeutung des Monotheismus für die biblische Literatur— und Religionsgeschichte sehr ernst genommen zu werden. Denn auch ohne Kaufmanns Systematisierungen übernehmen zu müssen, kann anerkannt werden, daß bereits in den ältesten Schöpfungen der biblischen Literatur die Erfahrung bestimmend ist, daß JHWH allmächtig ist und daß er die Geschicke Israels lenkt. Sich dies zu vergegenwärtigen, ist nicht nur wichtig, weil in den letzten Jahren wiederholt versucht wird, innerhalb der biblischen Religion den Durchbruch zum authentischen Monotheismus erst in der exili-

[2] Dazu vgl Krapf, 83ff.

schen Zeit anzusetzen.[3] Vielmehr erschließt Kaufmanns Ergebnis, daß die biblische Literatur trotz evidenter Einflüsse ihrer Nachbarreligionen schon in ihren frühesten Stadien im wesentlichen monotheistisch geprägt ist, das Verständnis der biblischen Literatur— und Religionsgeschichte. Für sich genommen war dies Grund genug, voraufgehend Kaufmanns Monotheismusbegriff darzustellen,[4] obgleich er m.E. methodisch nicht unproblematisch ist. Davon abgesehen mußte Kaufmanns Monotheismusbegriff sowie seine Vorstellung über die Entstehung der biblischen Religion schon deshalb so ausführlich thematisiert werden, weil Zusammenhänge zwischen diesen und seinem Verständnis Ps erkennbar sind.[5]

Historische Erwägungen

Kaufmanns Interpretation von P und seine vorexilische Datierung von P[6] ist wichtig, weil sie Prämissen in Frage stellt, die seit Wellhausen als gesicherte "Koordinaten der alttestamentlichen Wissenschaft"[7] gelten. Dieser Beitrag Kaufmanns zur biblischen Religions— und Literaturgeschichte kann anerkannt werden, auch ohne daß seine Ansichten kritiklos übernommen werden müßten. M.E. ist Kaufmanns Interpretation von P problematisch, weil er so sehr in die Auseinandersetzung mit Wellhausen verstrickt ist, daß er sich immer wieder von diesem seine Fragestellung diktieren läßt und dann auf weite Strecken antithetisch gegen Wellhausens Positionen argumentiert:[8] Datiert Wellhausen die Entstehung Ps in die nachexilische Zeit, so muß P für Kaufmann in vorexilischer Zeit entstanden sein. Diese Ansicht begründet er zwar historisch-literarkritisch, jedoch ohne sich Rechenschaft über die Umstände abzulegen, unter denen Ps Wirkung erst in nachexilischer Zeit konstatierbar wird. Wie sehr Kaufmanns Fragestellung antithetisch ist, wird insbesondere an seiner Kritik, Wellhausens Denken sei evolutionistisch, deutlich. Zwar ist dieser Vorwurf berechtigt, insofern Wellhausen die Chronologie der Pentateuchquellen diachron ordnet — auf JE folge D, und erst in einer späteren Epoche

---

[3] Vgl die Beiträge von Smith, Morton,"Religiöse Parteien bei den Israeliten vor 587", Lang, Bernhard, (Hg) *Der Einzige Gott. Die Geburt des biblischen Monotheismus,* München 1981, 9-46. — Vorländer, H., "Der Monotheismus Israels als Antwort auf die Krise des Exils", *a.a.O.*, 84-113. — Lang, Bernhard, "Die Jahwe-allein-Bewegung", *a.a.O.*, 47-83; ders., "Neues über die Geschichte des Monotheismus", *ThQ* 163(1983)54-58; ders., "Zur Entstehung des biblischen Monotheismus", *ThQ* 166(1986)135-142. — Stolz, F., "Monotheismus in Israel", Keel, O. (Hg) *Monotheismus im Alten Israel und seiner Umwelt. BiBe* 14(1980)143-189.

[4] S.o., II.A-B.

[5] S.o., II.C.

[6] S.o., II.D.

[7] S.o., I.A-B, insbesondere das Zitat S.11, bei Anm 30.

[8] Dazu vgl Krapf, 89-91,101-108.

entstehe P. Jedoch ist Kaufmanns Antithese, daß D auf P *folge,* in gleicher Weise evolutionistischem Denken verpflichtet, um nicht zu sagen verfallen.[9]

Angesichts dieses Befundes ist ein halbes Jahrhundert nach Publizierung der ersten Teile von Kaufmanns *Israelitischer Religionsgeschichte* vor allem Kaufmanns alternative Perspektive der biblischen Literatur— und Religionsgeschichte für das Verständnis Ps von Bedeutung. Aber selbst dabei kommt es nicht mehr auf Einzelheiten seiner P-Interpretation an — beispielsweise auf die Frage, ob P die Kultzentralisierung fordere oder, wie Kaufmann meint, diese überhaupt nicht thematisiere. Vielmehr ist für die gegenwärtige Diskussion Ps vor allem Kaufmanns Wirkungsgeschichte relevant. Da jedoch die Beiträge Menahem Harans, Avi Hurvitz', Meir Parans, Israel Knohls, Moshe Weinfelds sowie die Positionen einzelner anderer Forscher, die P als vorexilische Schöpfung betrachten, ohne Kaufmanns P-Interpretation nicht nachvollziehbar sind — vor allem im deutschsprachigen Raum —, muß zunächst Kaufmanns Beitrag zu diesem Thema zur Kenntnis genommen werden. Deshalb wurden voraufgehend Kaufmanns Monotheismusbegriff sowie seine P-Interpretation so detailliert dargestellt.

Biblische Religionswissenschaftler, die Kaufmanns vorexilische Datierung von P aufnehmen, haben gezeigt, daß Kaufmanns geschlossenes System keine unverzichtbare Voraussetzung ist, um P in die vorexilische Zeit zu datieren. War Kaufmann überzeugt, daß die Eigenart Ps mit den Charakteristika des biblischen Monotheismus zusammenhänge, so übernehmen seine Nachfolger seine Datierung, ohne daß die Frage nach der Eigenart der biblischen Religion im Vordergrund steht. Zugleich gewinnen Kaufmanns Nachfolger zu Wellhausen eine so nüchterne Distanz, daß sie sich unbeschwert von Kaufmanns antithetischer Haltung mit Wellhausen auseinandersetzen können. Menahem Haran kann trotz seiner grundsätzlichen Kritik an Wellhausen dessen Verdienste anerkennen und ihn wie Kaufmann als seinen Lehrer achten.[10] Auf Grund dieser Distanz zu Wellhausen ist die Kritik der Nachfolger Kaufmanns an Wellhausen substantieller als Kaufmanns antithetische, oft polemisch geführte[11] Auseinandersetzung mit jenem und verdient deshalb sehr ernst genommen zu werden.

Soweit ich sehen kann, ist es Harans Verdienst gezeigt zu haben, daß Ps *Entstehungsgeschichte* nicht zum gleichen Zeitpunkt beginnt wie dessen *Wirkungsgeschichte.* Dabei erhellen die religionssoziologischen Voraussetzungen, die dazu führen, daß P erst mehrere Generationen nach seinem Entstehen der breiten Öffentlichkeit bekannt wird, die Eigenart Ps. Obgleich die Einzelheiten von Harans P-Interpretation nicht übernommen werden müssen, ist seine Prämisse unverzichtbar, um Ps Geschichte zu verstehen: Nämlich, daß Ps Entstehungs— und Wirkungsgeschichte jeweils zu unterscheidende historische Prozesse sind, die in zwei Epochen stattfinden, die religionsgeschichtlich grundverschieden sind. So können

---

[9] Dazu vgl *ebd.*

[10] S.o., S.29, Anm 102 sowie S.286.

[11] Zu Kaufmanns Polemik vgl Krapf, 34,51,78.

Knohl und Weinfeld P als vorexilische Schöpfung interpretieren, ohne Harans Hypothesen insgesamt zu übernehmen.

Unabhängig von der Frage nach Ps Alter bringen die Nachfolger Kaufmanns Aspekte in die Diskussion ein, die für die Wellhausen verpflichtete Forschungstradition eine wichtige Herausforderung bedeuten. Soweit ich erkennen kann, sind hier zwei Fragenkomplexe zu nennen:

Zum einen werden durch Meir Parans Untersuchungen die gängigen Ansichten über den Stil Ps in Frage gestellt. Angesichts des von Paran nachgewiesenen schöpferischen Stils von P, kann der priesterschriftliche Stil nicht mehr auf Grund von unrepräsentativen Beobachtungen — beispielsweise am priesterschriftlichen Listenmaterial — als trocken, stereotyp u.ä.m. abgetan werden.

Zum anderen ist offen, ob sich die Unterscheidung verschiedener literarischer Schichten innerhalb von P aufrechterhalten läßt. Harans Ansicht, daß im vorliegenden Bibeltext einzelne Schriftrollen als die inneren Kompositionselemente von P erkennbar seien, liegt bislang in keiner systematischen Darstellung vor und wurde in Hauptteil III.A unter Hinweis auf im Werkganzen verstreute Ausführungen sowie auf mündliche Ausführungen Harans referiert. Nichtsdestoweniger läßt diese Hypothese eine Reihe von anregenden methodischen Fragen mit weitreichenden Konsequenzen aufkommen. Deshalb sollen sie hier ausgesprochen werden, selbst wenn damit der Vorbehalt verbunden werden muß, daß die Hypothese literar— und formkritisch noch entwicklungsbedürftig ist: Zwar wird heute nicht mehr ohne weiteres vertreten, daß das Gesetzes— und Erzählungsmaterial in P jeweils auf zwei traditionsgeschichtlich unterscheidbare Schichten verteilt werden könne. Nichtsdestoweniger ist in der Fragestellung christlicher Exegeten die Unterscheidung von priesterschriftlichem Gesetzes— und Erzählungsmaterial nach wie vor gegenwärtig. So ist immer wieder zu beobachten, daß der priesterschriftlichen Grundschicht das Erzählungsmaterial Ps zugeschrieben wird, wobei ein derartiger P^g-Kanon dann außerdem ein jeweils unterschiedlich definiertes Korpus geseztlicher Texte enthält.[12] Es soll hier nicht versucht werden, die Legitimität derartiger literarkritischer Unterscheidungen per se in Frage zu stellen. Noch soll die traditionsgeschichtliche Unterscheidung zwischen dem priesterschriftlichen Gesetzes— und Erzählungsmaterial als Indiz für dubiose substitutionstheologische Motive bewertet werden. Jedoch können angesichts der voraufgehend dargestellten Interpretation Ps durch Haran, wonach P aus einzelnen Kodizes der priesterschriftlichen Schreiberschule bestanden hätte, die sich inhaltlich widersprächen und teilweise wiederholten, eine Reihe

---

[12] Daß innerhalb von P die gesetzlichen Materialien nachträglich mit der priesterlichen Geschichtserzählung verbunden worden sind, wird beispielsweise vertreten von: Eißfeldt, *Einleitung...*, 271ff; Elliger, K., "Sinn und Ursprung der priesterlichen Geschichserzählung", *ZThK* 49(1952)121-143. — Lohfink, N., "Die Priesterschrift und die Geschichte", *VT.S* 29(1978) *Congress Volume Göttingen 1977*, 198, geht noch weiter: "Ich gehe also davon aus, daß man im Hexateuch innerhalb des priesterschriftlichen Materials (P) eine fast vollständig erhaltene priesterliche Geschichtserzählung (P^g) abheben kann."

unbequemer methodischer Fragen nicht ausbleiben: Inwieweit ist die in der christlichen Theologiegeschichte traditionsreiche Unterscheidung "Gesetz und ..." für die Religionsgeschichte der Hebräischen Bibel methodisch vertretbar? Ist die Unterscheidung von Gesetzes— und Erzählungsmaterial eine traditionsgeschichtlich sinnvolle Kategorie, die dem Stoff von P gerecht zu werden vermag? Handelt es sich dabei um eine literarkritisch hilfreiche Fragestellung? Wird hier nicht eine anachronistische Projektion einer zentralen christlichen Idee unternommen, die für die Interpretation des viel älteren biblischen Stoffes irrelevant, ja sogar irreführend ist?

Konsequenzen für das Verständnis der Religionsgeschichte Israels

Wie bereits angesprochen, ließ sich Kaufmann von Wellhausen seine Fragestellung diktieren, so daß er das chronologische Verhältnis von P und D als ein diachrones verstand. Es ist das Verdienst von Kaufmanns Nachfolgern gezeigt zu haben, daß das chronologische Verhältnis von P und D auch synchron verstanden werden kann. Diesbezüglich ist Harans Unterscheidung der Enstehungs— und Wirkungsgeschichte Ps wegweisend. Zugleich ist zu beachten, daß die vorexilische Datierung Ps nur aufrechterhalten werden kann, wenn die Literatur— und Religionsgeschichte Israels neu geschrieben wird.[13] Denn P, die umfangreichste Pentateuchquelle, ist vollkommen anders zu verstehen, je nachdem ob es im historischen Kontext der vor— oder in jenem der nachexilischen Epoche gesehen wird: Ist P in vorexilischer Zeit entstanden, so ist es eine Schöpfung der biblischen Religion Israels. Ist P dagegen in der exilisch-nachexilischen Zeit verfaßt worden — selbst wenn dabei vorexilische Materialen verarbeitet worden wären —, so dokumentiert es die Anfänge des Frühjudentums. Es erübrigt sich auszuführen, daß die Beurteilung dieser Frage für das Verständnis der Religionsgeschichte Israels weitreichende Folgen hat. Hier sei lediglich skizziert, inwiefern die vorexilische Datierung Ps das Bild von der biblischen Religion Israels in der vorexilischen Zeit modifiziert.

Zunächst würde P die Tätigkeit der priesterlichen Schreiberschule dokumentieren. Das ist kulturgeschichtlich wichtig, weil man sich neben den Schreiberschulen, die in vorexilischer Zeit Israels geschichtliche und weisheitliche Überlieferung schriftlich tradieren, sowie neben den Kreisen, die prophetisches Kulturgut verschriften, auch die priesterliche Schreiberschule vorzustellen hätte — nach Knohl neben der priesterlichen

[13] Dies wird von Haran selbst betont: "...anyone who now moves the priestly source (sic) back to pre-exilic times imposes upon himself the obligation to write the biblical history practically anew." Haran, M., "The Character of the Priestly Source: Utopian and Exclusive Features", *Proceedings of the Eighth World Congress of Jewish Studies, Bible Studies and Hebrew Language 1981,* Jerusalem 1983, 131-138, S.131; ebenso in "Behind the Scenes...", *JBL* 100(1981)321.

Schreiberschule auch die Heiligkeitsschule. Das Bild von der priesterschriftlichen Schreiberschule — sowie von der Heiligkeitsschule — erhellt jedoch nicht nur ein idyllisches Kuriosum, wonach es in der vorexilischen Zeit eben noch eine oder zwei weitere Schulen gegeben zu haben scheint, die mutmaßlich aus ungeselligen, klerikalen Schreibern bestanden hätten, welche untersuchenswerte Papyri hinterlassen haben... Vielmehr ist das Wirken dieser vorexilischen Schreiberschule religionssoziologisch wichtig, da die zurückgezogenen, vermutlich öffentlichkeitsscheuen priesterlichen Schreiber von einem ganz anderen Pathos beseelt sind als beispielsweise die deuteronomistischen Weisheitslehrer oder die Vertreter prophetischer Kreise, die mit ihren Lehren und Ermahnungen moralische und gesellschaftliche Veränderung einklagen. Die priesterlichen Schreiber, die sich für die Überlieferung kultischen Brauchtums sowie für das Erinnern an vergangene Ereignisse verantwortlich wissen, modifizieren mit ihrer Darstellung von Israels heilsgeschichtlichen Erfahrungen unser Bild der vorexilischen Religion Israels wesentlich. Denn angesichts der Materialfülle Ps handelt es sich bei der Frühdatierung der priesterschriftlichen Literatur nicht einfach um einige zusätzliche Mosaiksteinchen, mit denen das herkömmliche Bild der Geschichte der biblischen Religion ergänzt werden könnte, so daß eine mehr oder weniger große Anzahl von Anmerkungen in der Fachliteratur dem Phänomen gerecht würde. Vielmehr bedeutet das Weltbild der vorexilischen priesterschriftlichen Schule — sowie das der Heiligkeitsschule — eine Dimension, die in der gängigen Vorstellung von der vorexilischen biblischen Religion überhaupt nicht hatte wahrgenommen werden können. Soll sie erfaßt werden, muß die Religionsgeschichte Israels neu geschrieben werden. Andernfalls kann die Integration Ps in den Kontext der vorexilischen Religion nicht gelingen, nachdem mehrere Generationen anerkannter Forscher Israels Religionsgeschichte unter der Voraussetzung verstanden haben, daß die Entstehung Ps mit dem Aufkommen des exilisch-nachexilischen Frühjudentums zusammenhänge.

ANHANG

Jesekiel Kaufmann — wie er seinerzeit zeichnete[1] — hat nachfolgenden Text deutsch verfaßt. Das Postskriptum ermöglicht, ihn in die Zeit zwischen 1930 und 1933 zu datieren.[2]

Ich danke Professor Menahem Haran, dem Verwalter von Yehezkel Kaufmanns literarischem Nachlaß, sowie dessen Eigentümer, der Manuskript— und Archivabteilung der Israelischen Nationalbibliothek Jerusalem; für die freundliche Genehmigung, dieses Dokument erneut abzudrucken.[3]

Bei der Wiedergabe des maschinenschriftlichen Manuskripts[4] werden die optische Gliederung, die Verwendung römischer und arabischer Zahlen sowie Anführungszeichen beibehalten. Unterstreichungen sind durch Kursivdruck ersetzt. Vereinzelte orthographische Eigenheiten werden ohne gesonderten Hinweis übernommen, Tippfehler sind nicht dokumentiert.

Thomas M. Krapf

---

[1] Vgl Krapf, S.16, Anm 13; S.47.

[2] 1. Für diese Datierung ist der Verweis auf den hebräischen Titel gegenstandslos, da jener bereits 1929 publiziert worden war.
2. Dagegen ist besagte, in *ZAW* 48, S.23-43 abgedruckte Veröffentlichung erst 1930 erschienen.
3. Da die Publikation *ZAW* 51(1933)35-47 — sc. die Fortsetzung des in *ZAW* 48, S.23-43 bereits veröffentlichten Textes — nicht erwähnt wird, wird sie noch ausgestanden haben, als Kaufmann dieses Inhaltsverzeichnis seiner Religionsgeschichte verfaßte.

[3] Erstveröffentlichung, Krapf, 120-122.

[4] *Yehezkel Kaufmann Archive*, National Library, Jerusalem: 4° 1217, no 76.

Allgemeiner Plan meines Werkes
Geschichte der israelitisch-jüdischen Religion

Das Werk soll die Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion von deren Anfängen bis zur Entstehung des Christentums umfassen. Es steht auf kritischem Standpunkt, lehnt jedoch die Ergebnisse und teilweise auch die Methoden der landläufigen Kritik ab. Und zwar vor allem in der Behandlung des grundlegenden Problems der Beziehung zwischen *Jahvereligion und Heidentum.* Dann aber auch in der Auffassung der Beziehung zwischen *Priestertum und Prophetentum* und somit in der Lösung des *Pentateuchproblems.*

Das Werk zerfällt in zwei grosse Teile. Der erste Teil umfasst eine Reihe einleitender Voruntersuchungen, der zweite — eine systematische Darstellung der Geschichte der israelitisch-jüdischen Religion.
Ein grosser Teil des Werkes ist bereits ausgearbeitet und niedergeschrieben. Anderes liegt nur in Entwürfen und teilweise lediglich in Materialsammlungen vor.

Erster Teil

I. Jahvereligion und Mythologie

1. Was weiss das Alte Testament vom Heidentum?
2. Mythologisches im A.T.
3. Die israelitische Volksreligion

II. Mantik und Prophetie

III. Der Gottesdienst

1. Die Feste
2. Die Opfer

IV. Der allgemeine Charakter der israelitischen Religion

V. Geschichtliche und literaturgeschichtliche Probleme

1. Das sogenannte theokratische Ideal des Judentums
2. Der vordeuteronomische Charakter des Priestercodex
3. Die heiligen Abgaben
4. Priester und Leviten
5. Tora und Propheten

Zweiter Teil

1. Der Ursprung der Jahvereligion
2. Die Jahvereligion im Lande Kanaan
3. Der Götzendienst in Israel
4. Volksgott und Weltgott
5. Israelitische Gotteserkenntnis

6. Die Religion der Propheten
7. Amos
8. Hosea
9. Jesaja
10. Jeremia
11. Hesekiel

12. Die grosse Krise
13. Die Rückkehr aus dem Exil
14. Die jüdische Gemeinde
15. Der Untergang des Prophetentums

16. Die Tora

17. Die Proselyten

18. Judentum und Parsismus
19. Die neue Eschatologie

20. Der Hellenismus

21. Die Anfänge des Christentums

Mehr als die Hälfte dieser Kapitel sind bereits niedergeschrieben. Veröffentlicht wurden bis jetzt die zwei Kapitel, "Das sogenannte theokratische Ideal des Judentums" und "Der vordeuteronomische Charakter des Priestercodex" (in der "Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft") und das Kapitel, "Die heiligen Abgaben" (im hebräischen Sammelbuch, "Zijunim").



BIBLIOGRAPHISCHE ABKÜRZUNGEN

Die im Text sowie in der Bibliographie verwendeten bibliographischen Abkürzungen sind Siegfried Schwertner, ***Theologische Realenzyklopädie, Abkürzungsverzeichnis (TRE),*** Berlin — New York, 1976 entnommen. (Weitgehend erscheinen sie auch im Abkürzungsverzeichnis von *Religion in Geschichte und Gegenwart* [3]Tübingen 1957-1962.)

Es folgt die Auflistung der durch den Autor eingeführten bibliographischen Abkürzungen: Diese decken sich nicht mit solchen, die im ***TRE-Abkürzungsverzeichnis*** vorkommen. (Wird in wenigen Ausnahmen aus praktischen Erwägungen außerdem eine ***TRE-Abkürzung*** aufgelistet, so ist dies jeweils vermerkt.)

BACC Yehezkel Kaufmann

The Biblical Account of the Conquest of Canaan, Jerusalem [2]1985, with a Preface to the Reissue by Moshe Greenberg; (first edition, *The Biblical Account of the Conquest of Palestine,* translated by M.Dagut, Jerusalem 1953)

BMP Yehezkel Kaufmann

"The Bible and Mythological Polytheism", *JBL* 70(1951) 179-197

(Die hebräische Vorlage dieses von Moshe Greenberg übersetzten Textes erschien erst 1966 in dem posthum veröffentlichten *KIM,* 139-168.)

DI Yehezkel Kaufmann

"Die Religion Israels", *EB(B)* 2(1954)724-772:

(hebräisch),

יחזקאל קויפמן, "דת ישראל", *האנציקלופדיה המקראית,* כרך ב (ירושלים-1954)724-772

EJ * *Encyclopaedia Judaica,* Jerusalem 1-16(1971)

EJ(D) * *Encyclopaedia Judaica. Das Judentum in Geschichte und Gegenwart,* Berlin I(1928)-X(1934)

KBA Kaufmann, Yehezkel

"The Biblical Age", *Great Ages and Ideas of the Jewish People,* Ed. Leo W. Schwarz, New York 1956, 3-92

(Die hebräische Vorlage dieses von Moshe Greenberg übersetzten Textes erschien erst 1966 in dem posthum veröffentlichten *KIM* 48-138.)

KCJ ** Kaufmann, Yehezkel

Christianity and Judaism. Two Covenants, translated by C.W. Efroymson, Jerusalem 1988.

---

* Wegen der Wichtigkeit dieses Werkes für die vorliegende Bibliographie wird die entsprechende ***TRE***-Abkürzung festgehalten.
** Kapitel 7-9 aus *KGN* I (=S. 302-455).

KGN* Kaufmann, Yehezkel

Exil und Fremde, Eine sozialgeschichtliche Untersuchung zur Frage nach dem Schicksal des Volkes Israel von den Anfängen bis zur Gegenwart, Dvir Verlag, Tel Aviv:

(hebräisch),

יחזקאל קויפמן,

גולה ונכר, מחקר היסטורי-סוציולוגי בשאלת גורלו של עם ישראל מימי קדם ועד הזמן הזה,
הוצאת דביר, תל-אביב, (כרך א=ספר א-ב: תרפ"ט / כרך ב=ספר ג-ד: תר"ץ)

Inhaltliche Aufschlüsselung der voraufgehend zitierten zweibändigen Ausgabe von *KGN:*

Bd I	1929:	Buch 1	(S. 1-256)
		Buch 2	(S. 257-558)
Bd II	1930:	Buch 3	(S. 1-264)
		Buch 4	(S. 265-477)

KHRI Kaufmann, Yehezkel

HISTORY OF THE RELIGION OF ISRAEL, vol IV: From the Babylonian Captivity to the End of Prophecy, Translated by C.W. Efroymson, New York—Jerusalem—Dallas 1977

(Die ersten beiden Kapitel [S.1-182] sowie die Exkurse I und II [S.589-596] dieser vollständigen Übersetzung von *TEI* IV waren 1970 unter dem Titel *The Babylonian Captivity and Deutero-Isaiah* in New York erschienen.)

* Von *KGN* liegt aus Kaufmanns Feder seine deutsch verfaßte "Kurzgefasste Inhaltsübersicht des Werkes *Gola weNechar"* vor. (Dokumentiert in Krapf, 123-133). Kaufmann verfaßte sie im Oktober 1936 für den in Wien lebenden Historiker des Zionismus Adolf Böhm (vgl Krapf, 62-63). Böhms Reaktion ist dokumentiert in Krapf, "*Exil und Fremde.* Ein Gedankenaustausch zwischen Jesekiel Kaufmann und Adolf Böhm", *Bulletin des Leo Baeck Institutes* 87(1990)67-79, S.76-77.

KIM Yehezkel Kaufmann

Vom Geheimnis der biblischen Literatur, posthum erneut zusammengestellte bzw erstmals im hebräischen Original (= *BMP*, *KBA*) veröffentlichte Arbeiten Y. Kaufmanns (Hg., M. Haran), Tel Aviv 1965/66:

(hebräisch),

יחזקאל קיפמן, *מכבשונה של היצירה המקראית*, תל אביב, תשכ"ו

KRI Kaufmann, Yehezkel

THE RELIGION OF ISRAEL, From its Beginnings to the Babylonian Exile, translated and abridged by Moshe Greenberg, Chicago 1960.

(=verkürzte Übersetzung von *TEI* I-III).

KZB (Bd) I: *כנסת לזכר ביאליק*, תל אביב: כרך א, תרצ"ו (=1935/36)
(Bd) V: כרך ה, ת"ש (=1939/40)

TEI Yehezkel Kaufmann

GESCHICHTE DER ISRAELITISCHEN RELIGION, Von den Anfängen bis zum Ende des Zweiten Tempels, Mosad Bialik, Jerusalem — Dvir Verlag, Tel Aviv:

(hebräisch),

יחזקאל קויפמן,

תולדות האמונה הישראלית (מימי קדם עד סוף בית שני),
הוצאת מוסד ביאליק ירושלים-דביר תל-אביב

Die einzelnen Bücher dieses Werkes erschienen sukzessive, im Laufe von zwei Jahrzehnten. Inhaltliche Aufschlüsselung der seit langem handelsüblichen vierbändigen Ausgabe, nach der voraufgehend zitiert wird:

*BAND I:	S. 1-220	=	*Buch 1	(1937)
	S. 221-588	=	*Buch 2	(1937)
	S. 589-737	=	*Buch 3	(1938)
*BAND II:	S. 1-400	=	*Buch 4[2]	(1947)
	S. 401-727	=	*Buch 5	(1945)
*BAND III:	S. 1-320	=	*Buch 6	(1947)
	S. 321-656	=	*Buch 7	(1948)
**BAND IV		=	**Buch 8	(1956)

* BAND I-III bzw Buch 1-7 liegen in gekürzter englischer Übersetzung vor, vgl *KRI.*
** BAND IV bzw Buch 8 wurde ungekürzt ins Englische übersetzt, s. *KHRI.*

TITELVERZEICHNIS

Neuhebräische Veröffentlichungen werden in Teil II des Titelverzeichnis' (S.335) im Original aufgelistet. Im Anmerkungsapparat des voraufgehenden Textes werden für öfters zitierte hebräische Titel Abkürzungen — Autor, Jubilar, Band o.ä. — in kursiven lateinischen Großbuchstaben verwendet; derartige Abkürzungen erscheinen in Teil II des nachfolgenden Titelverzeichnis' bei den entsprechenden Titeln, die nach dem hebräischen Alphabet geordnetet sind.

Im ersten Teil des Titelverzeichnis' werden außerdem hebräische Titel mit dem Vermerk, "(Heb)" bzw "(heb)", in englischer oder deutscher Übersetzung zitiert, sofern dies bibliographisch hilfreich ist. D.h. unter der Voraussetzung, daß der vollständige hebräische Titel in den bibliographischen Verzeichnissen dieser Arbeit verzeichnet ist, *kann* ein hebräischer Titel zusätzlich in Übersetzung zitiert werden:

a. wenn entsprechende Monographien bzw Zeitschriften auch ein englisches Titelblatt beinhalten;

b. wenn die bibliographischen Daten der deutsch zitierten Titel im *Bibliographischen Abkürzungsverzeichnis* (S.319ff) aufgeschlüsselt sind.

Außerdem werden Abkürzungen des *Bibliographischen Abkürzungsverzeichnis* (S.319ff) im ersten Teil des nachfolgenden Titelverzeichnis' bei den jeweiligen Autoren angegeben.

Auf Besprechungen aufgeführter Publikationen wird durch die Angabe der Autoren hingewiesen, sofern die Rezensionen im Titelverzeichnis geführt werden.

Eine fast vollständige Liste von Yehezkel Kaufmanns hebräischen und deutschen Veröffentlichungen liegt in seiner nachfolgend zitierten Festschrift, *Yehezkel Kaufmann Jubilee Volume,* 1960 (S. א-ו) vor. Seine deutschen Publikationen sind im Literaturverzeichnis des ebenfalls unten verzeichneten Krapf, Th., *Yehezkel Kaufmann. Ein Lebens— und Erkenntnisweg zur Theologie der Hebräischen Bibel,* 1990 (S.143-145) vollständig aufgelistet. In nachfolgendem Titelverzeichnis erscheinen Kaufmanns deutsche Publikationen, insofern sie die Religions— und Geistesgeschichte berühren. Vereinzelte Veröffentlichungen, die in seiner Festschrift nicht nachgewiesen sind, sind durch ein Zeichen (*) kenntlich gemacht.

TEIL I

Albright, W.F., *The Archaeology of Palestine and the Bible,* New York, Chicago, London, Edinburgh, 1932

— *Archaeology and the Religion of Israel, The Ayer Lectures of the Colgate-Rochester Divinity School 1941,* Baltimore 1946

Alonso Schökel, L., "Of Methods and Models", *VT.S* 36(1985), *Congress Volume Salamanca* 1983, 3-13

Alt, A., *Der Gott der Väter. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der israelitischen Religion, BWANT* 48(1929); *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel I,* 1-78, München, 1953

* — "Utopien", *TL* 81(1956)521-528

Barth, Karl, *KD* IV 3, Zollikon-Zürich 1959

— *Briefe 1961-1968,* Hgg., Fangmeier, J./Stoevesandt, H., Zürich 1975

Baentsch, B., *Exodus-Leviticus, HK* (1903)

Baudissin, Graf W.W. *Die Geschichte des alttestamentlichen Priestertums,* Leipzig 1889

Bauer, H., "Die Gottheiten von Ras Schamra", *ZAW* 51(1933)81-101

Bea, A., "Archäologisches und religionsgeschichtliches aus Ugarit-Ras Samra", *Biblica* 20(1939)436-453

Bentzen, A., *Die Josianische Reform und ihre Voraussetzungen,* København 1926, 117

Bertholet, A., *Leviticus, KHC* 3(1901)

Breasted, J.H., *A History of Egypt,* London, Toronto, New York 1924

— *Dawn of Conscience*; New York, London 1934

Bright, J., "Yehezkel Kaufmann. A Summary and Evaluation", *Early Israel in Recent History Writing, A Study in Method. SBT* 19(1956)56-78

Buber, M., *Königtum Gottes. Das Kommende. Untersuchungen zur Entstehungsgeschichte des messianischen Glaubens,* 2. verm. Aufl., Berlin 1936

Budde, K., "Das Deuteronomium und die Reform König Josias", *ZAW* 44 (1926)177-224

Bultmann, R., "Neues Testament und Mythologie, Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung", *Offenbarung und Heilsgeschehen (Beiträge zur Evangelischen Theologie,* Bd 7, Nachdruck in *Kerygma und Mythos* 1(1948)15-53

Cazelles, H., "Pentateuque III. L'Exégèse des Temps Modernes", *DBS* VII(Paris 1966)728-858

— "Theological Bulletin of the Pentateuch", *Bib TB* 2(1972)3-24

— (Révue de *Temples...,* Oxford 1978), *VT* 30(1980)373-380

Childs, B.S., (Review of Rendtorff, R., *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch, BZAW* 147[1976]), *JBL* 97(1978)272-273

Cohen, Chayim, "Was the P-Document Secret?", *JANES* I/2(1968/69)39-44

Davies, Alan T., ed., *Antisemitism and the Foundations of Christianity,* New York—Ramsey—Toronto, 1979

Dumm, D.R., (Review of *KRI), CBQ* 23(1961)68-69

Eerdmans, B.D., *Alttestamentliche Studien: Leviticus,* Gießen 1912

Eißfeldt, O., *Erstlinge und Zehnten im Alten Testament. Ein Beitrag zur Geschichte des israelitisch-jüdischen Kultus, BWAT* 22(1917)

— *Einleitung in das AT,* Tübingen ^{3}1964 (=^{4}1976)
— "Julius Wellhausen", *IMW* 14(1920)193-208; 325-328; *Kleine Schriften* I, Tübingen 1962, 56-71
— "Die Eroberung Palästinas durch Altisrael", *WO* 2.2(1955)158-171, (Rezension von *BACC)*
— (Kurzreferat von *BACC*), *OLZ* 50(1955)534-535
— (Rezension von Haran, M., (editor) *Yehezkel Kaufmann Jubilee Volume*), *OLZ* 57(1962)498-499
Elliger, K., "Sinn und Ursprung der priesterlichen Geschichserzählung", *ZThK* 49(1952)121-143
Emerton, J.A., "The Priestly Writer in Genesis", *JThS* 39(1988)381-400
Erman, A.,*Die Literatur der Aegypter, Gedichte, Erzählungen und Lehrbücher aus dem 3. und 2. Jahrtausend v.Chr.*, Leipzig 1923
Erman, A. — Ranke, H., *Aegypten und aegyptisches Leben im Altertum*, Tübingen 1923
Fohrer, G. / Sellin, E., *Einleitung in das AT,* Heidelberg ^{12}1979
Fohrer, G., "Methoden und Moden in der alttestamentlichen Wissenschaft", *ZAW* 100(1988), *Supplement,* 243-254
— (Bücherschau, *KRI*), *ZAW*, 73(1961)127-128
— (Bücherschau, Rendtorff, R., *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch, BZAW* 147[1976]), *ZAW* 89(1977)155-156
Freedman, J.D., (Review of *KRI*), *JBL* 81(1962)185-190
Freud, S., *Der Mann Moses und die monotheistische Religion,* Amsterdam 1939
Friedlaender, S., "'A past that refuses to go away': On Recent Historiographical Debates in the Federal Republic of Germany about National-Socialism and the Final Solution." *ZRGG* 39(1987)97-110
Garstang, J.,*The Heritage of Solomon. An Historical Introduction to the Sociology of Ancient Palestine,* London 1934
Gerlach, W., *Als die Zeugen schwiegen. Bekennende Kirche und die Juden, Studien zu Kirche und Israel* 10(Berlin, Institut Kirche und Judentum 1987)
Ginsberg, H.L., *New Trends in the Study of the Bible*, Anti-Defamation League of B'nai Brith, New York 1967
— *The Israelian Heritage of Judaism, TSJTSA* 24(1982)
— "New Trends in Biblical Criticism, The Broader Historical View", *Com.* 10(1950)276-284
Graf, K.H., *Die geschichtlichen Bücher des Alten Testamentes,* Leipzig 1866
Greenberg, Irving, "Cloud of Smoke, Pillar of Fire: Judaism, Christianity and Modernity after the Holocaust", in Fleischer, Eva [ed] *Auschwitz: Beginning of a New Era? Reflections on the Holocaust, International Symposium on the Holocaust, held at the Cathedral of Saint John the Divine, New York City, June 3 to 6, 1974,* New York 1977, 7-55
Greenberg, Moshe, *Ezekiel 1-20. A New Translation with Introduction and Commentary. AncB* 22(1983)
— "A New Approach to the History of the Israelite Priesthood", *JAOS* 70(1950)41-47
— "Kaufmann on the Bible: An Appreciation", *Judaism* 13(1964)77-89

Gressmann, H., *Mose und seine Zeit. Ein Kommentar zu den Mosesagen, FRLANT* 18(1913)
— *Der Messias, FRLANT* 43(1929)
Griffith, F.Ll., "The Jubilee of Akhenaton", *JEA* 5(1918)61-63
Grobel, K., "Bultmann's Problem of NT 'Mythology' ", *JBL* 70(1951)99-103
Gunkel, H., *Genesis, HK* I.1, [4]1917
— *Die Psalmen, HK* II.2 [4]1926
Gunneweg, A.H.J., *Vom Verstehen des Alten Testamentes. Eine Hermeneutik, Grundrisse zum AT, ATD Ergänzungsreihe* 5, 1977 ([2]1988)
Haran, M., (Heb) *Ages and Institutions in the Bible,* Tel Aviv 1972
— *Temples and Temple-Service in Ancient Israel, An Inquiry into the Character of Cult Phenomena and the Historical Setting of the Priestly School,* Oxford 1978 (xviii+394pp).
(Reprint with altered sub-title: *An Inquiry into Biblical Cult Phenomena and the Historical Setting of the Priestly School,* new preface and corrections, Winona Lake, Indiana 1985.)
Rezensiert von: Cazelles, de Tarragon
— *Biblical Research in Hebrew, A Discussion of its Character and Trends,* Jerusalem 1970
— "La Recherche Biblique en Hébreu. Son Caractère et ses Tendances", *ETR* 47(1972)145-159
— "Holiness Code", *EJ* 8(1971)820-825
— (Heb) "Studies in the Bible: The Idea of Centralization of the Cult in the Priestly Apprehension", *Beer-Sheva* 1(1973)114-121
— "The Law Code of Ezechiel 40-48 and its Relation to the Priestly School", *HUCA* 50(1979)45-71
— "Behind the Scenes of History: Determining the Date of the Priestly Source", *JBL* 100(1981)321-333
— "Book-Scrolls in Israel in Pre-Exilic Times", *JJS* 33(1982)161-173
— "The Character of the Priestly Source: Utopian and Exclusive Features", *Proceedings of the Eighth World Congress of Jewish Studies, Bible Studies and Hebrew Language 1981,* Jerusalem 1983, 131-138
— "Priesthood, Temple, Divine Service: Some Observations on Institutions and Practices of Worship", *HAR* 7(1983)121-135.
Deutsche Fassung:
"Priestertum, Tempeldienst und Gebet", *Das Land Israel in biblischer Zeit, Jerusalem-Symposium 1981,* Hgg., Strecker, G., Göttingen 1983, 141-153
— "Book-Scrolls at the Beginning of the Second Temple Period. The Transition from Papyrus to Skins", *HUCA* 54(1983)111-122
— (Heb) "The Size of Books in the Bible and the Division of the Pentateuch and the Deuteronomistic Work", *TARBIZ* 53(1983-84)329-352
— "Book-Size and the Device of Catch-Lines in the Biblical Canon", *JJS* 36(1985)1-11
— "On the Diffusion of Literacy and Schools in Ancient Israel", *Congress Volume Jerusalem 1986, VT.S* 40(1988)81-95
Harrelson, W., (Review of *KRI*), *Interp.* 16(1962)457-460
Harrison, R.K., *Introduction to the OT,* Grand Rapids 1969

Hempel, J.,*Die Schichten des Deuteronomiums, Ein Beitrag zur israelitischen Literatur— und Rechtsgeschichte*, Leipzig 1914

— "Die israelitischen Anschauungen von Segen und Fluch im Lichte altorientalischer Parallelen", *ZDMG* 79(1925)20-110

— (Bücherschau, *BACC*), *ZAW* 66(1954)147

Hölscher, G., *Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion,* Gießen 1922

Hoffmann, D., *Die wichtigsten Instanzen gegen die Graf-Wellhausensche Hypothese I,* Berlin 1904

Holzinger, H., *Numeri* , *KHC* 4(1903)

Hommel, F., *Die altisraelitische Überlieferung in inschriftlicher Beleuchtung, Ein Einspruch gegen die Aufstellung der modernen Pentateuchkritik,* München 1897

Horst, F., *Das Privilegrecht Jahves, Rechtsgeschichtliche Untersuchnungen zum Deuteronomium, FRLANT* 45, NF 28,(1930)

Hurvitz, A., (Heb), *The Transition Period in Biblical Hebrew — A Study in Post-Exilic Hebrew and its Implications for the Dating of the Psalms,* Jerusalem 1972. — Davon liegt ein deutsches Kurzreferat (ohne Autorenangabe) vor in *Hebräische Beiträge zur Wissenschaft des Judentums deutsch angezeigt,* hrsg von Graetz, M. / Gründer, K., Heidelberg, Jahrgang II/1986, S.87-89

— *A Linguistic Study of the Relationship between the Priestly Source and the Book of Ezekiel. A New Approach to an Old Problem, CRB* 20(1982)

— "The Usage of שש and בוץ in the Bible and its Implication for the Date of P". in *HThR* 60(1967)117-121

— "The Chronological Significance of 'Aramaisms' in Biblical Hebrew", *IEJ* 18(1968)234-240

— (Heb) "Linguistic Observations on the Biblical Usage of the Priestly Term *'edah* (עדה)", *TARBIZ* 40(1970-1)261-267; davon Hurvitz' englisches Kurzreferat: "Linguistic Observations on the Priestly Term *'edah* and the Language of P", *Immanuel* 1(1972)21-23

— "The Evidence of Language in Dating the Priestly Code — A Linguistic Study in Technical Idioms and Terminology", *RB* 81(1974)24-56

— "The Language of the Priestly Source and its Historical Setting — The Case for an Early Date", *Proceedings of the Eighth World Congress of Jewish Studies, Bible Studies and Hebrew Language 1981,* Jerusalem 1983, 83-94

— "The Term לשכות שרים (Ezek 40:44) and its Place in the Cultic Terminology of the Temple", *Studies in the Bible, ScrHie* 31(1986)49-62

— "Dating the Priestly Source in Light of the Historical Study of Biblical Hebrew. A Century after Wellhausen", *ZAW* 100(1988), *Supplement,* 88-100

Hyatt, J.P., (Review of *KRI*), *JBR* 29(1961)52-57

Janowski, B., *Sühne als Heilsgeschehen, Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR im Alten Orient und im Alten Testament, WMANT* 55(1982)

Jastrow, M., jun., *Die Religion Babyloniens und Assyriens*, II.2, Giessen 1912

Jonas, H., *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem. Ein philosophischer Beitrag zur Genesis der christlich-abendländischen Freiheitsidee*, *FRLANT* 44(1930)

Kaiser, O., *Einleitung in das AT, Eine Einführung in ihre Ergebnisse und Probleme,* Gütersloh [5]1984

Mc Kane, W., (Review of Rendtorff, R., *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch, BZAW* 147[1976]), *VT* 28(1978)371-382

Kaufmann, Jesekiel, "Abdi Chiba", *EJ(D)* 1(1928)200-201

— "Abraham-Apokalypse", *EJ(D)* 1(1928)548-553

— "Abrahams Testament", *EJ(D)* 1(1928) 561-565

— "Abu Aflach", *EJ(D)* 1(1928)614-615

*— "Adambuch", *EJ(D)* 1(1928)788-792

— "Adel (im Altertum)", *EJ(D)* 1(1928)814-821

— "Alcorsono, Jehuda B. Josef", *EJ(D)* 2(1928)162

— "Allegorie", *EJ(D)* 2(1928)335-338

*— "Anat", *EJ(D)* 2(1928)770-771

*— "Antichrist", *EJ(D)* 2(1928)906-910

— "Antinomismus", *EJ(D)* 2(1928)917-922

— "Apokalypse Johannis", *EJ(D)* 2(1928)1136-1142

— "Apokalyptik", *EJ(D)* 2(1928)1142-1154

— "Apokryphen", *EJ(D)* 2(1928)1161-1172

— "Elischa", *EJ(D)* 6(1930)525-526

— "Probleme der israelitisch-jüdischen Religionsgeschichte, Teil I", *ZAW* 48(1930)23-43; "Teil II", 51(1933)35-47

Kaufmann, Yehezkel, *BACC* (Rezensiert von Eißfeldt, Hempel, de Vaux, Wright)

— *BMP*

— *DI*

— *KBA*

— *KCJ*

— *KGN*

— *KHRI*

— *KIM*

— *KRI,* (Rezensiert von Dumm, Fohrer, Harrelson, de Vaux)

— *TEI*

— *Connaitre la Bible*, traduit par Touboul, L. et Duvernoy, C., Paris1970; (diese Publikation ist bis auf wenige Kürzungen mit *KRI* identisch.)

— *A religião de Israel: do início ao exílio babilônico,* São Paulo 1989

— (heb), "Die Leviten und die Höhenpriester", *KLAUSNER (Sepher)* 79-86

— (heb), "Freuds Werk über Moses und den Monotheismus", 211-199(1939/40=ת"ש) 'מאזנים י - *KIM*, 240-255

— "Der Kalender und das Alter des Priesterkodex", *VT* 4(1954)307-313

*— "Traditions Concerning Early Israelite History in Canaan", *ScrHie* 8 (1961)303-334

— "The Messianic Idea. The Real and the Hidden Son of David", *El Ha'ayin* (="Back to the Sources"), No 5, Jerusalem 1961

*— *Universal Peace in Isaiah's Prophecy. Excerpts from theWritings of Y. Kaufmann,* Edited and with a foreword by M. Haran, Jerusalem 1966

Yehezkel Kaufmann Jubilee Volume. Studies in Bible and Jewish Religion Dedicated to Yehezkel Kaufmann on the Occasion of his Seventieth Birthday, edited by Haran, M., Jerusalem 1960.
(Rezensiert von Eißfeldt.)

Kellermann, D., *Die Priesterschrift von Numeri 1,1 bis 10,1 literarkritisch und traditionsgeschichtlich untersucht, BZAW* 120(1970)

Klein, G., " 'Christlicher Antijudaismus'. Bemerkungen zu einem semantischen Einschüchterungsversuch", *ZThK* 79(1982)411-450

Knohl, Israel, (Heb) *The Conception of God and Cult in the Priestly Torah and in the Holiness School, PhD Thesis, Hebrew University Jerusalem,* Jerusalem 1988 (Magnes Press, Jerusalem sieht die Veröffentlichung Mitte 1992 vor.)

— "The Priestly Torah Versus the Holiness School: Sabbath and the Festivals", *HUCA* 58(1987)65-117

— "The Priestly Document Versus the Holiness School: Ideological Aspects", zur Zeit noch unveröffentlichtes Manuskript: *Tenth World Congress of Jewish Studies,* Jerusalem, 22 August, 1989

Koch, K., *Was ist Formgeschichte? Methoden der Bibelexegese,* Neukirchen [5]1989

— "P — Kein Redaktor! Erinnerung an zwei Eckdaten der Quellenscheidung", *VT* 37(1987)446-467

Kohata, F., *Jahwist und Priesterschrift in Exodus 3-14, BZAW* 166(1986)

König, Ed., *Das Deuteronomium, KAT,* Leipzig 1917

— "Deuteronomische Hauptfragen", *ZAW* 48(1930)43-66

Krapf, Th., *Yehezkel Kaufmann. Ein Lebens— und Erkenntnisweg zur Theologie der Hebräischen Bibel, Studien zu Kirche und Israel* 11(Berlin, Institut Kirche und Judentum 1990)

— "Traditionsgeschichtliches zur deuteronomischen Fremdling-Waise-Witwe-Formel", *VT* 34(1984)87-91

— "*Exil und Fremde.* Ein Gedankenaustausch zwischen Jesekiel Kaufmann und Adolf Böhm", *Bulletin des Leo Baeck Institutes* 87(1990)67-79

Kraus, H.-J., *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des AT,* Neukirchen [3]1982

Kuenen, A., *Gesammelte Abhandlungen zur biblischen Wissenschaft,* Freiburg-Leipzig 1894

Kusche, U., *Die unterlegene Religion. Das Judentum im Urteil deutscher Alttestamentler. Zur Kritik theologischer Geschichtsschreibung, Studien zu Kirche und Israel* 12(Berlin, Institut Kirche und Judentum 1991)

Lang, Bernhard, "Die Jahwe-allein-Bewegung", Lang, Bernhard, (Hg) *Der Einzige Gott. Die Geburt des biblischen Monotheismus,* München 1981, 47-83

— "Neues über die Geschichte des Monotheismus", *ThQ* 163(1983)54-58

— "Zur Entstehung des biblischen Monotheismus", *ThQ* 166(1986)135-142

Langlamet, F., (Récension de Rendtorff, R., *Überlieferungsgeschichtliche Problem* ...), *RB* 84(1977)609-622

Levenson, Jon D., *Sinai and Zion. An Entry into the Jewish Bible,* Minneapolis, Chicago, New York 1985

— "Yehezkel Kaufmann and Mythology", *C Jud* 36/2(1982)36-43
Levine, Baruch A., *Leviticus. The Jewish Publication Society Torah Commentary,* Philadelphia — New York — Jerusalem, 1989
— "The Epilogue of the Holiness Code: A Priestly Statement on the Destiny of Israel", *Judaic Perspectives of Ancient Israel,* (ed) Neusner, J., Levine, Baruche A., Frerichs, E.S., Philadelphia 1987, 9-34
Littell, Franklin H., *The Crucifixion of the Jews. The Failure of Christians to Understand the Jewish Experience*, New York 1975 (reprint: Macon, GA 1986)
Lods, A., "Les idées des Israélites sur la maladie, ses causes et ses remèdes", *Festschrift für K.Marti, BZAW* 41(1925)181-193
Löhr, M., *Das Deuteronomium, SKG.G* I/6(1925)
Lohfink, N., "Die Priesterschrift und die Geschichte", *VT.S* 29(1978) *Congress* Volume Göttingen 1977, 189-225
Margoliouth, D.S.,*The Relations between Arabs and Israelites prior to the Rise of Islam, Schweich Lectures 1921,* London 1924
Marquardt, F.-W., *Die Entdeckung des Judentums für die christliche Theologie. Israel im Denken Karl Barths,* München 1967
Meek, Th.J., *Hebrew Origins, Haskell Lectures 1933-34,* New York, London 1936
Menes, A., *Die vorexilischen Gesetze Israels im Zusammenhang seiner kulturgeschichtlichen Entwicklung, BZAW* 50(1928)
Mensching, G., "Religion", *RGG* V(³1961)961-968
Mercer, S.A.B., "The Religion of Ikhnaton", *JSOR* 10(1926)14-33
Meyer, Ed., *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, Alttestamentliche Untersuchungen,* Halle 1906
Milgrom, J., *Studies in Levitical Terminology,* Berkeley — Los Angeles — London 1970
— *Cult and Conscience. The Asham and the Priestly Doctrine of Repentance, Studies in Judaism in Late Antiquity* 18, Leiden 1976
— "Priestly Terminology and the Political and Social Structure of Pre-Monarchic Israel", *JQR* 69(1978-79)65-81
Mowinckel, S., *Psalmenstudien* I, Kristiana 1922, (Nachdruck: Amsterdam, 1961)
— *Erwägungen zur Pentateuchfrage,* Oslo 1964
Moret, A., *Le Nil et la civilisation égyptienne, Ev Hum* 7(1926)
Nicolsky, N. *Spuren magischer Formeln in den Psalmen, BZAW* 46(1927)
Noth, M., *Überlieferungsgeschichtliche Studien. Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament, SKG.G* 18/2(1943)
— *Developing Lines of Theological Thought in Germany,* Union Theological Seminary, Virginia 1963
v.d. Osten-Sacken, P., *Grundzüge einer Theologie im christlich-jüdischen Gespräch,* München 1982
— "Von der Notwendigkeit theologischen Besitzverzichtes", *Nachwort zu Ruether, R., Nächstenliebe und Brudermord. Die theologischen Wurzeln des Antisemitismus,* München 1978, 244-251
Östreicher, Th., *Reichstempel und Ortsheiligtümer in Israel, BFChTh* 33/3 (1930)
Ott, H., "Entmythologisierung", *RGG* II(³1958)496-499

Paran, M., (Heb) *Forms of the Priestly Style in the Pentateuch. Patterns, Linguistic Usages, Syntactic Structures. With an Introduction by M. Haran*, Jerusalem 1989
— (Heb), "On Ambiguity in the Bible", *Beer-Sheva* 1(1973)150-161
— (Heb), "Two Types of 'Laying Hands Upon' in the Priestly Source", *Beer-Sheva* 2(1985)115-119
Parkes, J., *The Conflict of the Church and the Synagogue. A Study in the Origins of Antisemitism*, 1934 (reprinted: Philadelphia 1961; New York 1974)
Perlitt, L., *Vatke und Wellhausen, BZAW* 94(1965)
Preuß, H.D., *Das Alte Testament in christlicher Predigt*, Stuttgart 1984
Proksch, O., "König Josia", *Zahn-Festgabe*, Leipzig 1928, 19-53
Rabinowitz, L.I., "The Traditional View of the Pentateuch", *EJ* 13(1971)261-264
v.Rad, G., *Theologie des AT*, I [4]1962, II [4]1965 (München)
— "Literarkritische und überlieferungsgeschichtliche Forschung im AT", *VF, Theologischer Jahresbericht 1947/48*, München 1949/50, S.172-194
Radford Ruether, R., *Faith and Fratricide. The Theological Roots of Anti-Semitism*, New York 1974
Renan, E., *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*, Paris (Erstauflage 1855)
Rendtorff, R., *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch, BZAW* 147(1976).
(Rezensiert von Childs, Fohrer, Mc Kane, Langlamet)
— *Das Alte Testament — Eine Einführung*, Neukirchen [3]1988
— "Die jüdische Bibel und ihre antijüdische Auslegung", Rendtorff, R./ Stegemann, E. (Hgg), *Auschwitz...*, 99-116
— "Towards a New Christian Reading of the Hebrew Bible", *Immanuel* 15(1982/83)13-21
— "The Image of Postexilic Israel in German Bible Scholarship from Wellhausen to von Rad", *"Sha'arei Talmon". Studies in the Bible, Qumran, and the Ancient Near East Presented to Shemaryahu Talmon*, edited by Fishbane, M./Tov, E., with the assistance of Fields, W. W., Winona Lake, Indiana 1992, 165-173
Rendtorff, R./Stegemann, E. (Hgg), *Auschwitz — Krise der christlichen Theologie*, München 1980
Rofé, A., "The History of the Cities of Refuge in Biblical Law", *Studies in Bible, ScrHie* 31(1986)205-239
Rowley, H.H., (Review of *BACC*), *Bi Or* 11(1954)227-228
Saebø, M., "Priestertheologie und Priesterschrift. Zur Eigenart der priesterlichen Schicht im Pentateuch", *VT.S* 32(1981), *Congress Volume Vienna 1980*, 357-374
Sandmel, S., "The Haggada within Scripture", *JBL* 80(1961)105-122
Schäfer, H., *Amarna in Religion und Kunst, 7. Sendschrift der Deutschen Orient-Gesellschaft*, Leipzig 1931
Schmid, Hans H., "Auf der Suche nach neuen Perspektiven für die Pentateuchforschung", *VT.S* 32(1981)375-394, *Congress Volume Vienna 1980*

Schmid, Herbert, *Die christlich-jüdische Auseinandersetzung um das Alte Testament in hermeneutischer Sicht, Schriften zur Judentumskunde* 1, (Zürich 1971)
Schmidt, W.H., *Einführung in das AT*, Berlin-New York ³1985
— "Plädoyer für die Quellenscheidung", *BZ* 32(1988)1-14
Seebaß, G., "Christlicher Antijudaismus und moderner Antisemitismus", Rendtorff, R./Stegemann, E., (Hgg), *Auschwitz...*, 9-25
Silberman, Lou H., "Wellhausen and Judaism", *Semeia* 25(1982)75-82
Silberstein, L.J., "Religion, Ethnicity and Jewish History: The Contribution of Y. Kaufmann", *JAAR* 42(1974)516-531
— "Exile and Alienhood: Yehezkel Kaufmann on the Jewish Nation", 239-256 in *Texts and Responses, Studies Presented to Nahum N. Glatzer* edited by Fishbane, M.A., and Flohr, P.R., Leiden 1975
Smend, R., jun., *Die Entstehung des AT*, Stuttgart ³1984
— *Deutsche Alttestamentler in drei Jahrhunderten*, Göttingen 1989
— "Wellhausen in Greifswald", *ZThK* 78(1981)141-176
— "Wellhausen und das Judentum", *ZThK* 79(1982)249-282
— "J. Wellhausen and his Prolegomena to the History of Israel", *Semeia* 25(1982)1-20
— "Die älteren Herausgeber der ZAW", *ZAW* 100(1988), *Supplement*, 2-21
Smith, Morton,"Religiöse Parteien bei den Israeliten vor 587", Lang, Bernhard, (Hg) *Der Einzige Gott. Die Geburt des biblischen Monotheismus*, München 1981, 9-46
Soggin, J.A., *Introduction to the OT*, London 1976
Stade, B., *Biblische Theologie des Alten Testamentes, I*, Tübingen 1905
Stegemann, E., "Der Jude Paulus und seine antijüdische Auslegung", Rendtorff, R./Stegemann, E., (Hgg), *Auschwitz...*, 117-139
Steiger, L., "Die Theologie vor der 'Judenfrage' — Karl Barth als Beispiel", Rendtorff, R./Stegemann, E., (Hgg), *Auschwitz...*, 82-98
Stendahl, K., "Paul among Jews and Gentiles", *Paul among Jews and Gentiles and other Essays*, Philadelphia 1976, 1-77
— "The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West", *a.a.O.*, 78-96 sowie *HThR* 56(1963)199-215
— "Judaism and Christianity I: Then and Now", *HDB* 28/1(1963)1-9 sowie *Meanings. The Bible as Document and Guide*, Philadelphia 1984, 205-215
— "Judaism and Christianity II: A Plea for a New Relationship", *HDB, New Series* 1/1(1967)2-9 sowie *Meanings...*, 217-232
Steuernagel, C., *Das Deuteronomium, HK* I,3, 2. völlig umgearbeitete Aufl., Göttingen 1923
Stolz, F., "Monotheismus in Israel", Keel, O. (Hg) *Monotheismus im Alten Israel und seiner Umwelt. BiBe* 14(1980)143-189
Struppe, U., *Die Herrlichkeit Jahwes in der Priesterschrift, Eine semantische Studie zu kebôd YHWH, Österreichische Biblische Studien* 9, Wien 1988
Talmon, S., "Yehezkel Kaufmann's Approach to Biblical Research", *C Jud* 25/2(1971)20-28
de Tarragon, J.M., (Récension de *Temples* ...), Oxford 1978, *RB* 86(1979)613-618

Thompson, R.J., *Moses and the Law in a Century of Criticism since Graf, VT.S* 19(1970)
Uffenheimer, B., "Yehezkel Kaufmann: Historian and Philosopher of Biblical Monotheism", *Immanuel* 3(1973/74)9-21
— "Jecheskel Kaufmann — der Bibelwissenschaftler der jüdischen Renaissance", *FrRu* 27(1975)159-167
Utzschneider, H., *Das Heiligtum und das Gesetz. Studien zur Bedeutung der Sinaitischen Heiligtumstexte (Ex 25-40; Lev 8-9), Orbis Biblicus et Orientalis* 77(1988)
de Vaux, R., *Les Institutions de l'Ancien Testament II,* Paris [4]1982 ([1]1960)
— "Les Textes de Ras Shamra et l'Ancien Testament", *RB* 46(1937)526-555
— (Récension de *BACC*), *RB* 62(1955)281-282.
— (Récension de *KRI*), *RB* 70(1963)266-269
Vincent, Albert, *La Religion des Judéo-Araméens d'Eléphantine*, Paris 1937
Vink, J.G., *The Date and Origin of the Priestly Code in the OT, OTS* 15, Leiden 1969
Virolleaud, Ch., *La déesse 'Anat, Mission de Ras Shamra IV, BAH* 28(1938)
Volz, P., *Die biblischen Altertümer*, Stuttgart 1914
Vorländer, H., "Der Monotheismus Israels als Antwort auf die Krise des Exils", Lang, Bernhard, (Hg) *Der Einzige Gott. Die Geburt des biblischen Monotheismus,* München 1981, 84-113
Weber, M., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie III, Das antike Judentum,* Tübingen 1923
Weinfeld, M., *Deuteronomy and the Deuteronomic School,* Oxford 1972
— (Heb) "God the Creator in Genesis 1 and in the Prophecy of Second Isaiah", *TARBIZ* 37(1967/68)105-132
— "Deuteronomy", *EJ* 5(1971)1573-1582
— "Ordeal of Jealosy", *EJ* 12(1971)1449-1450
— "Pentateuch", *EJ* 13(Jerusalem 1971)231-261
— "Tithe", *EJ* 15(1971)1156-1162
— *Getting at the Roots of Wellhausen's Understanding of the Law of Israel. On the 100th Anniversary of the Prolegomena*, The Institute for Advanced Studies. The Hebrew University of Jerusalem, Report No 14/79, Jerusalem 1979
— "OT — The Discipline and its Goals", *VT.S* 32(1981)*Congress Volume Vienna 1980,* 423-434
— "Sabbath, Temple and the Enthronement of the Lord — The Problem of the Sitz im Leben of Genesis 1:1-2:3", *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. Henri Cazelles. AOAT* 212(1981)501-512
— "Social and Cultic Institutions in the Priestly Source against their Ancient Near Eastern Background", *Proceedings of the Eighth World Congress of Jewish Studies, Bible Studies and Hebrew Language 1981,* Jerusalem 1983, 95-129
Weippert, M., *Die Landnahme der israelitische Stämme in der neueren wissenschaftlichen Diskussion. Ein kritischer Bericht, FRLANT* 92(1967)
Wellhausen, J., *Der Text der Bücher Samuelis*, Göttingen 1871
— *Prolegomena zur Geschichte Israels*, [6]Berlin 1905 (=1919)
— *Israelitische und jüdische Geschichte,* 1907 (=Berlin [9]1958)

Whybray, R.N., *The Making of the Pentateuch. A Methodological Study, Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series* 53(1987)

Wiener, H.M., *The Origin of the Pentateuch*, London 1910

Williams, A.L., *Adversos Judaeos. A Bird's Eye View of Christian Apologiae until the Renaissance*, Cambridge 1935

Wright, G.E., (Review of *BACC*), *JBL* 75(1956)154-155

Zenger, E., *Gottes Bogen in den Wolken. Untersuchungen zu Komposition und Theologie der priesterlichen Urgeschichte, SBS* 112(1983)

Zevit, Z., "Converging Lines of Evidence Bearing on the Date of P", *ZAW* 94 (1982)481-511

TEIL II

הורביץ, אבי, *בין לשון ללשון — לתולדות לשון המקרא בימי בית שני*, ירושלים, תשל״ב(=1972)

— ״לשימושו של המונח הכוהני 'עדה' בספרות הכוהנית״, *תרביץ* מ(תשל״א=1970/71)267-261

הרן, מנחם, *תקופות ומוסדות במקרא. עיונים היסטוריים*, תל אביב תשל״ג(=1972)

— ״סוגיות מקרא, ריכוז הפולחן בתפיסת המקור הכוהני״, *באר-שבע* א(תשל״ג=1972/73)121-114

— ״גודלם של ספרים במקרא והיקפם של ספרי תורה ונביאים. היבטים פליאוגראפיים וקומפוזיציוניים בסידור האסופה המקראית״, *תרביץ* נג(תשמ״ד=1983/84)352-329

ויינפלד, משה, ״האל הבורא בבראשית א ובנבואת ישעיהו השני״, *תרביץ* לז(תשכ״ח=1967/68)

פארן, מאיר, *דרכי הסגנון הכוהני בתורה. דגמים, שימושי לשון, מבנים. עם הקדמה מאת מנחם הרן*, ירושלים, תשמ״ט (=1989)

— ״למשנה הוראה במקרא״, *באר-שבע* א(תשל״ג=1972/73)161-150

— ״שני סוגים של 'סמיכת ידיים' במקור הכוהני״, *באר-שבע* ב(תשמ״ה=1984/85)119-115

KAUFMANN, Josua — קויפמן, יחזקאל, *ספר יהושע מבואר עם מבוא ליהושע ושופטים א-ג*, ירושלים, תשי״ט (=1959)

— ״אדמה במקרא״, *אשכול, אנציקלופדיה ישראלית*, כרך א (תר״ט=1929)684, ברלין, ירושלים

KAUFMANN (Levitenstädte) — ״ערי הלויים״, *העבר* ו(תשי״ח=1958)127-121

KLAUSNER (Sepher) — (קלוזנר): *ספר קלוזנר, מאסף למדע ולספרות יפה מוגש לפרופסור יוסף קלוזנר ליובל הששים*, ערך, טורטשינר, נ.ח., ואחרים, תל אביב, תרצ״ז(=1936/37)

קנוהל, ישראל, *תפיסת האלוהות והפולחן בתורת כהונה ובאסכולת הקדושה* (הוגש לשם קבלת תואר ״דוקטור לפילוסופיה״ לסינט האוניברסיטה העברית בירושלים, אדר תשמ״ח)

INDICES

A. Autoren — Übersetzer — Herausgeber

(Erwähnungen Yehezkel Kaufmanns sind nicht verzeichnet.)

B. Zitierte Texte

Hebräische Bibel

Genesis

Exodus

Leviticus

Numeri

Deuteronomium

Josua

Richter

1. Samuel

2. Samuel

1. Könige

2. Könige

Jesaia

Jeremia

Ezechiel

Proverbia

Ecclesiastes

Lamentationes

Daniel

Esra

Nehemia

1. Chronik

2. Chronik

Apokryphen

Talmud

Midraschim

Neues Testament

Antike Autoren

Bd. 19 MASSÉO CALOZ: *Etude sur la LXX origénienne du Psautier.* Les relations entre les leçons des Psaumes du Manuscrit Coislin 44, les Fragments des Hexaples et le texte du Psautier Gallican. 480 pages. 1978.

Bd. 20 RAPHAEL GIVEON: *The Impact of Egypt on Canaan.* Iconographical and Related Studies. 156 Seiten, 73 Abbildungen. 1978.

Bd. 21 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Etudes d'histoire du texte de l'Ancien Testament.* XXV–419 pages. 1978. Epuisé.

Bd. 22/1 CESLAS SPICQ: *Notes de Lexicographie néo-testamentaire.* Tome I: p. 1–524. 1978. Epuisé.

Bd. 22/2 CESLAS SPICQ: *Notes de Lexicographie néo-testamentaire.* Tome II: p. 525–980. 1978. Epuisé.

Bd. 22/3 CESLAS SPICQ: *Notes de Lexicographie néo-testamentaire.* Supplément. 698 pages. 1982.

Bd. 23 BRIAN M. NOLAN: *The Royal Son of God.* The Christology of Matthew 1–2 in the Setting of the Gospel. 282 Seiten. 1979. Out of print.

Bd. 24 KLAUS KIESOW: *Exodustexte im Jesajabuch.* Literarkritische und motivgeschichtliche Analysen. 221 Seiten. 1979. Vergriffen.

Bd. 25/1 MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis.* Band I. Ausführliche Handschriftenbeschreibung. Edition mit deutscher Parallel-Übersetzung. Hermeneutischer Anhang zur gnostischen Interpretation der Oden Salomos in der Pistis Sophia. XI–237 Seiten. 1979.

Bd. 25/1a MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis.* Band Ia. Der syrische Text der Edition in Estrangela Faksimile des griechischen Papyrus Bodmer XI. 68 Seiten. 1980.

Bd. 25/2 MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis.* Band II. Vollständige Wortkonkordanz zur handschriftlichen, griechischen, koptischen, lateinischen und syrischen Überlieferung der Oden Salomos. Mit einem Faksimile des Kodex N. XVI–201 Seiten. 1979.

Bd. 25/3 MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis.* Band III. XXXIV–478 Seiten. 1986.

Bd. 26 MAX KÜCHLER: *Frühjüdische Weisheitstraditionen.* Zum Fortgang weisheitlichen Denkens im Bereich des frühjüdischen Jahweglaubens. 703 Seiten. 1979. Vergriffen.

Bd. 27 JOSEF M. OESCH: *Petucha und Setuma.* Untersuchungen zu einer überlieferten Gliederung im hebräischen Text des Alten Testaments. XX–392–37* Seiten. 1979.

Bd. 28 ERIK HORNUNG/OTHMAR KEEL (Herausgeber): *Studien zu altägyptischen Lebenslehren.* 394 Seiten. 1979.

Bd. 29 HERMANN ALEXANDER SCHLÖGL: *Der Gott Tatenen.* Nach Texten und Bildern des Neuen Reiches. 216 Seiten, 14 Abbildungen. 1980.

Bd. 30 JOHANN JAKOB STAMM: *Beiträge zur Hebräischen und Altorientalischen Namenkunde.* XVI–264 Seiten. 1980.

Bd. 31 HELMUT UTZSCHNEIDER: *Hosea - Prophet vor dem Ende.* Zum Verhältnis von Geschichte und Institution in der alttestamentlichen Prophetie. 260 Seiten. 1980.

Bd. 32 PETER WEIMAR: *Die Berufung des Mose.* Literaturwissenschaftliche Analyse von Exodus 2, 23–5, 5. 402 Seiten. 1980.

Bd. 33 OTHMAR KEEL: *Das Böcklein in der Milch seiner Mutter und Verwandtes.* Im Lichte eines altorientalischen Bildmotivs. 163 Seiten, 141 Abbildungen. 1980.

Bd. 34 PIERRE AUFFRET: *Hymnes d'Egypte et d'Israël.* Etudes de structures littéraires. 316 pages, 1 illustration. 1981.

Bd. 35 ARIE VAN DER KOOIJ: *Die alten Textzeugen des Jesajabuches.* Ein Beitrag zur Textgeschichte des Alten Testaments. 388 Seiten. 1981.

Bd. 36 CARMEL McCARTHY: *The Tiqqune Sopherim and Other Theological Corrections in the Masoretic Text of the Old Testament.* 280 Seiten. 1981.

Bd. 37 BARBARA L. BEGELSBACHER-FISCHER: *Untersuchungen zur Götterwelt des Alten Reiches im Spiegel der Privatgräber der IV. und V. Dynastie.* 336 Seiten. 1981.

Bd. 38 MÉLANGES DOMINIQUE BARTHÉLEMY. *Etudes bibliques offertes à l'occasion de son 60e anniversaire.* Edités par Pierre Casetti, Othmar Keel et Adrian Schenker. 724 pages, 31 illustrations. 1981.

Bd. 39 ANDRÉ LEMAIRE: *Les écoles et la formation de la Bible dans l'ancien Israël.* 142 pages, 14 illustrations. 1981.

Bd. 40 JOSEPH HENNINGER: *Arabica Sacra.* Aufsätze zur Religionsgeschichte Arabiens und seiner Randgebiete. Contributions à l'histoire religieuse de l'Arabie et de ses régions limitrophes. 347 Seiten. 1981.

Bd. 41 DANIEL VON ALLMEN: *La famille de Dieu.* La symbolique familiale dans le paulinisme. LXVII–330 pages, 27 planches. 1981.

Bd. 42 ADRIAN SCHENKER: *Der Mächtige im Schmelzofen des Mitleids.* Eine Interpretation von 2 Sam 24. 92 Seiten. 1982.

Bd. 43 PAUL DESELAERS: *Das Buch Tobit.* Studien zu seiner Entstehung, Komposition und Theologie. 532 Seiten + Übersetzung 16 Seiten. 1982.

Bd. 44 PIERRE CASETTI: *Gibt es ein Leben vor dem Tod?* Eine Auslegung von Psalm 49. 315 Seiten. 1982.

Bd. 45 FRANK-LOTHAR HOSSFELD: *Der Dekalog.* Seine späten Fassungen, die originale Komposition und seine Vorstufen. 308 Seiten. 1982. Vergriffen.

Bd. 46 ERIK HORNUNG: *Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh.* Eine Ätiologie des Unvollkommenen. Unter Mitarbeit von Andreas Brodbeck, Hermann Schlögl und Elisabeth Staehelin und mit einem Beitrag von Gerhard Fecht. XII–129 Seiten, 10 Abbildungen. 1991. 2. ergänzte Auflage.

Bd. 47 PIERRE CHERIX: *Le Concept de Notre Grande Puissance (CG VI, 4).* Texte, remarques philologiques, traduction et notes. XIV–95 pages. 1982.

Bd. 48 JAN ASSMANN/WALTER BURKERT/FRITZ STOLZ: *Funktionen und Leistungen des Mythos.* Drei altorientalische Beispiele. 118 Seiten, 17 Abbildungen. 1982. Vergriffen.

Bd. 49 PIERRE AUFFRET: *La sagesse a bâti sa maison.* Etudes de structures littéraires dans l'Ancien Testament et spécialement dans les psaumes. 580 pages. 1982.

Bd. 50/1 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Critique textuelle de l'Ancien Testament.* 1. Josué, Juges, Ruth, Samuel, Rois, Chroniques, Esdras, Néhémie, Esther. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst †, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rüger, coéditeur, James A. Sanders, coéditeur. 812 pages. 1982.

Bd. 50/2 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Critique textuelle de l'Ancien Testament.* 2. Isaïe, Jérémie, Lamentations. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst †, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rüger, coéditeur, James A. Sanders, coéditeur. 1112 pages. 1986.

Bd. 50/3 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Critique textuelle de l'Ancien Testament.* Tome 3. Ézéchiel, Daniel et les 12 Prophètes. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst†, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rüger, coéditeur†, James A. Sanders, coéditeur. 1424 pages. 1992.

Bd. 51 JAN ASSMANN: *Re und Amun.* Die Krise des polytheistischen Weltbilds im Ägypten der 18.–20. Dynastie. XII–309 Seiten. 1983.

Bd. 52 MIRIAM LICHTHEIM: *Late Egyptian Wisdom Literature in the International Context.* A Study of Demotic Instructions. X–240 Seiten. 1983.

Bd. 53 URS WINTER: *Frau und Göttin.* Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt. XVIII–928 Seiten, 520 Abbildungen. 1987. 2. Auflage. Mit einem Nachwort zur 2. Auflage.

Bd. 54 PAUL MAIBERGER: *Topographische und historische Untersuchungen zum Sinaiproblem.* Worauf beruht die Identifizierung des Ǧabal Mūsā mit dem Sinai? 189 Seiten, 13 Tafeln. 1984.

Bd. 55 PETER FREI/KLAUS KOCH: *Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich.* 119 Seiten, 17 Abbildungen. 1984. Vergriffen. Neuauflage in Vorbereitung

Bd. 56 HANS-PETER MÜLLER: *Vergleich und Metapher im Hohenlied.* 59 Seiten. 1984.

Bd. 57 STEPHEN PISANO: *Additions or Omissions in the Books of Samuel.* The Significant Pluses and Minuses in the Massoretic, LXX and Qumran Texts. XIV–295 Seiten. 1984.

Bd. 58 ODO CAMPONOVO: *Königtum, Königsherrschaft und Reich Gottes in den Frühjüdischen Schriften.* XVI–492 Seiten. 1984.

Bd. 59 JAMES KARL HOFFMEIER: *Sacred in the Vocabulary of Ancient Egypt.* The Term *DSR*, with Special Reference to Dynasties I–XX. XXIV–281 Seiten, 24 Figures. 1985.

Bd. 60 CHRISTIAN HERRMANN: *Formen für ägyptische Fayencen.* Katalog der Sammlung des Biblischen Instituts der Universität Freiburg Schweiz und einer Privatsammlung. XXVIII-199 Seiten. Mit zahlreichen Abbildungen im Text und 30 Tafeln. 1985.

Bd. 61 HELMUT ENGEL: *Die Susanna-Erzählung.* Einleitung, Übersetzung und Kommentar zum Septuaginta-Text und zur Theodition-Bearbeitung. 205 Seiten + Anhang 11 Seiten. 1985.

Bd. 62 ERNST KUTSCH: *Die chronologischen Daten des Ezechielbuches.* 82 Seiten. 1985.

Bd. 63 MANFRED HUTTER: *Altorientalische Vorstellungen von der Unterwelt.* Literar- und religionsgeschichtliche Überlegungen zu «Nergal und Ereškigal». VIII–187 Seiten. 1985.

Bd. 64 HELGA WEIPPERT/KLAUS SEYBOLD/MANFRED WEIPPERT: *Beiträge zur prophetischen Bildsprache in Israel und Assyrien.* IX–93 Seiten. 1985.

Bd. 65 ABDEL-AZIZ FAHMY SADEK: *Contribution à l'étude de l'Amdouat.* Les variantes tardives du Livre de l'Amdouat dans les papyrus du Musée du Caire. XVI–400 pages, 175 illustrations. 1985.

Bd. 66 HANS-PETER STÄHLI: *Solare Elemente im Jahweglauben des Alten Testamentes.* X–60 Seiten. 1985.

Bd. 88 OTHMAR KEEL/HILDI KEEL-LEU/SILVIA SCHROER: *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel.* Band II. 364 Seiten, 652 Abbildungen. 1989.

Bd. 89 FRIEDRICH ABITZ: *Baugeschichte und Dekoration des Grabes Ramses' VI.* 202 Seiten, 39 Abbildungen. 1989.

Bd. 90 JOSEPH HENNINGER SVD: *Arabica varia.* Aufsätze zur Kulturgeschichte Arabiens und seiner Randgebiete. Contributions à l'histoire culturelle de l'Arabie et de ses régions limitrophes. 504 Seiten. 1989.

Bd. 91 GEORG FISCHER: *Jahwe unser Gott.* Sprache, Aufbau und Erzähltechnik in der Berufung des Mose (Ex. 3–4). 276 Seiten. 1989.

Bd. 92 MARK A. O'BRIEN: *The Deuteronomistic History Hypothesis:* A Reassessment. 340 Seiten. 1989.

Bd. 93 WALTER BEYERLIN: *Reflexe der Amosvisionen im Jeremiabuch.* 120 Seiten. 1989.

Bd. 94 ENZO CORTESE: *Josua 13-21.* Ein priesterschriftlicher Abschnitt im deuteronomistischen Geschichtswerk. 136 Seiten. 1990.

Bd. 95 ERIK HORNUNG (Herausgeber): *Zum Bild Ägyptens im Mittelalter und in der Renaissance. Comment se représente-t-on l'Egypte au Moyen Age et à la Renaissance.* 268 Seiten. 1990.

Bd. 96 ANDRÉ WIESE: *Zum Bild des Königs auf ägyptischen Siegelamuletten.* 264 Seiten. Mit zahlreichen Abbildungen im Text und 32 Tafeln. 1990.

Bd. 97 WOLFGANG ZWICKEL: *Räucherkult und Räuchergeräte.* Exegetische und archäologische Studien zum Räucheropfer im Alten Testament. 372 Seiten. Mit zahlreichen Abbildungen im Text. 1990.

Bd. 98 AARON SCHART: *Mose und Israel im Konflikt.* Eine redaktionsgeschichtliche Studie zu den Wüstenerzählungen. 296 Seiten. 1990.

Bd. 99 THOMAS RÖMER: *Israels Väter.* Untersuchungen zur Väterthematik im Deuteronomium und in der deuteronomistischen Tradition. 664 Seiten. 1990.

Bd. 100 OTHMAR KEEL/MENAKHEM SHUVAL/CHRISTOPH UEHLINGER: *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel.* Band III. Die Frühe Eisenzeit. Ein Workshop. XIV–456 Seiten. Mit zahlreichen Abbildungen im Text und 22 Tafeln. 1990.

Bd. 101 CHRISTOPH UEHLINGER: *Weltreich und «eine Rede».* Eine neue Deutung der sogenannten Turmbauerzählung (Gen 11,1–9). XVI–654 Seiten. 1990.

Bd. 102 BENJAMIN SASS: *Studia Alphabetica.* On the Origin and Early History of the Northwest Semitic, South Semitic and Greek Alphabets. X–120 Seiten. 16 Seiten Abbildungen. 2 Tabellen. 1991.

Bd. 103 ADRIAN SCHENKER: *Text und Sinn im Alten Testament.* Textgeschichtliche und bibeltheologische Studien. VIII–312 Seiten. 1991.

Bd. 104 DANIEL BODI: *The Book of Ezekiel and the Poem of Erra.* IV–332 Seiten. 1991.

Bd. 105 YUICHI OSUMI: *Die Kompositionsgeschichte des Bundesbuches Exodus 20,22b-23,33.* XII–284 Seiten. 1991.

Bd. 106 RUDOLF WERNER: *Kleine Einführung ins Hieroglyphen-Luwische.* XII–112 Seiten. 1991.

Bd. 107 THOMAS STAUBLI: *Das Image der Nomaden im Alten Israel und in der Ikonographie seiner sesshaften Nachbarn.* XII–408 Seiten. 145 Abb. und 3 Falttafeln. 1991.

Bd. 108 MOSHÉ ANBAR: *Les tribus amurrites de Mari.* VIII–256 Seiten. 1991.

Bd. 109 GÉRARD J. NORTON/STEPHEN PISANO (eds.): *Tradition of the Text.* Studies offered to Dominique Barthélemy in Celebration of his 70th Birthday. 336 Seiten. 1991.

Bd. 110 HILDI KEEL-LEU: *Vorderasiatische Stempelsiegel.* Die Sammlung des Biblischen Instituts der Universität Freiburg Schweiz. 180 Seiten. 24 Tafeln. 1992.

Bd. 111 NORBERT LOHFINK: *Die Väter Israels im Deuteronomiun.* Mit einer Stellungnahme von Thomas Römer. 152 Seiten. 1991.

Bd. 112 EDMUND HERMSEN: *Die zwei Wege des Jenseits.* Das altägyptische Zweiwegebuch und seine Topographie. XII–282 Seiten, 1 mehrfarbige und 19 schwarzweiss-Abbildungen. 1992.

Bd. 113 CHARLES MAYSTRE: *Les grands prêtres de Ptah de Memphis.* XIV–474 pages, 2 planches. 1992.

Bd. 114 SCHNEIDER THOMAS: *Asiatische Personennamen in Ägyptischen Quellen des Neuen Reiches.* 208 Seiten. 1992.

Bd. 115 VON NORDHEIM ECKHARD: *Die Selbstbehauptung Israels in der Welt des Alten Orients.* Religionsgeschichtlicher Vergleich anhand von Gen 15/22/28, dem Aufenthalt Israels in Ägypten, 2 Sam 7, 1 Kön 19 und Psalm 104. 240 Seiten. 1992.

Bd. 116 DONALD M. MATTHEWS: *The Kassite Glyptic of Nippur.* 208 Seiten. 210 Abbildungen. 1992.

Bd. 117 FIONA V. RICHARDS: *Scarab Seals from a Middle to Late Bronze Age Tomb at Pella in Jordan.* XII–152 Seiten, 16 Tafeln. 1992.

Bd. 118 YOHANAN GOLDMAN: *Prophétie et royauté au retour de l'exil. Les origines littéraires de la forme massorétique du livre de Jérémie.* XIV–270 pages. 1992.

Bd. 119 THOMAS M. KRAPF: *Die Priesterschrift und die vorexilische Zeit. Yehezkel Kaufmanns vernachlässigter Beitrag zur Geschichte der biblischen Religion.* XX-364 Seiten. 1992.

UNIVERSITÄTSVERLAG FREIBURG SCHWEIZ

Zum vorliegenden Buch

Yehezkel Kaufmann (1889–1963) hatte bereits in den dreissiger Jahren vertreten, dass die Priesterschrift in ihrer im Pentateuch vorliegenden Gestalt in vorexilischer Zeit entstanden sei. Der Beitrag, der seitdem zunächst von Kaufmann und dann von ihm beeinflussten Exegeten zum Verständnis der priesterschriftlichen Literatur bis heute geleistet wird, ist ausserhalb Israels fast nicht rezipiert worden. Unter methodologischen Gesichtspunkten bedeutet dies eine Lücke in der wissenschaftlichen Pentateuchdiskussion.

Seit nunmehr über drei Jahrzehnten liegen von Kaufmann und von ihm beeinflussten Exegeten einschlägige Untersuchungen in Englisch vor. So lässt sich die ausstehende Diskussion über die Hypothese der vorexilischen Ursprünge der priesterschriftlichen Literatur nur partiell mit der neuhebräischen Sprachbarriere erklären. Im ersten Hauptteil findet eine Auseinandersetzung mit den psychologischen und ideologischen (systematisch-theologischen) Hintergründen der ausstehenden Diskussion statt.

Kaufmanns Interpretation der Priesterschrift ist vor allem im deutschsprachigen Raum unbekannt. Im zweiten Hauptteil wird die ausserhalb des neuhebräischen Sprachraumes bisher umfangreichste Darstellung von Kaufmanns Sicht der Priesterschrift vorgelegt. Deren Logik ist jedoch nicht einsehbar, ohne dass weitere Aspekte von Kaufmanns Werk zur Kenntnis genommen werden. Deshalb wird ausserdem Kaufmanns Monotheismus-Polytheismus-Begriff kurz referiert.

Von Kaufmann beeinflusste Forscher vertreten die vorexilische *Datierung* der priesterschriftlichen Literatur. Gleichwohl führen sie gegenüber Kaufmann wichtige Differenzierungen in die *Interpretation* der priesterschriftlichen Literatur ein. In Hauptteil III werden ihre Positionen kurz referiert, um die Relevanz der vorexilischen Datierung der priesterschriftlichen Literatur für die gegenwärtige Pentateuchdiskussion sowie für unser Bild von der Geschichte der biblischen Religion zu erhellen.

English Summary

As early as in the thirties Yehezkel Kaufmann (1889–1963) argued that the Priestly Code in its entirety dates back to pre-Exilic times. This interpretation of biblical priestly literature, which was subsequently developed both by Kaufmann and by scholars influenced by him, has by and large been ignored in biblical scholarship, in what amounts to a methodological omission in the scholary discussion of the Pentateuch.

For more than three decades the pertinent works by Kaufmann and his followers have been available in English. Thus the language barrier of Modern Hebrew can only partly account for the lack of discussion of Kaufmann's hypothesis. Part I seeks to provide a fuller explanation of the omission, in terms of certain psychological and ideological (systematic-theological) factors.

Since Kaufmann's interpretation of the Priestly Code is unknown in German language Bible scholarship, part II is intended to amend this lacuna. It offers the hitherto most detailed presentation of Kaufmann's view of the Priestly Code in a European language. Part II also contains a brief presentation of Kaufmann's concept of monotheism and polytheism, as these are essential to Kaufmann's interpretation of the Priestly Code.

Several of the scholars influenced by Kaufmann have developed their interpretation of priestly literature further by introducing certain sociohistorical differentiations into their explanations. Part III offers a short summary of their views, with the purpose of clarifying the significance of the pre-Exilic dating of priestly literature, both for the contemporary discussion of the Pentateuch, and for our conception of the history of biblical religion.